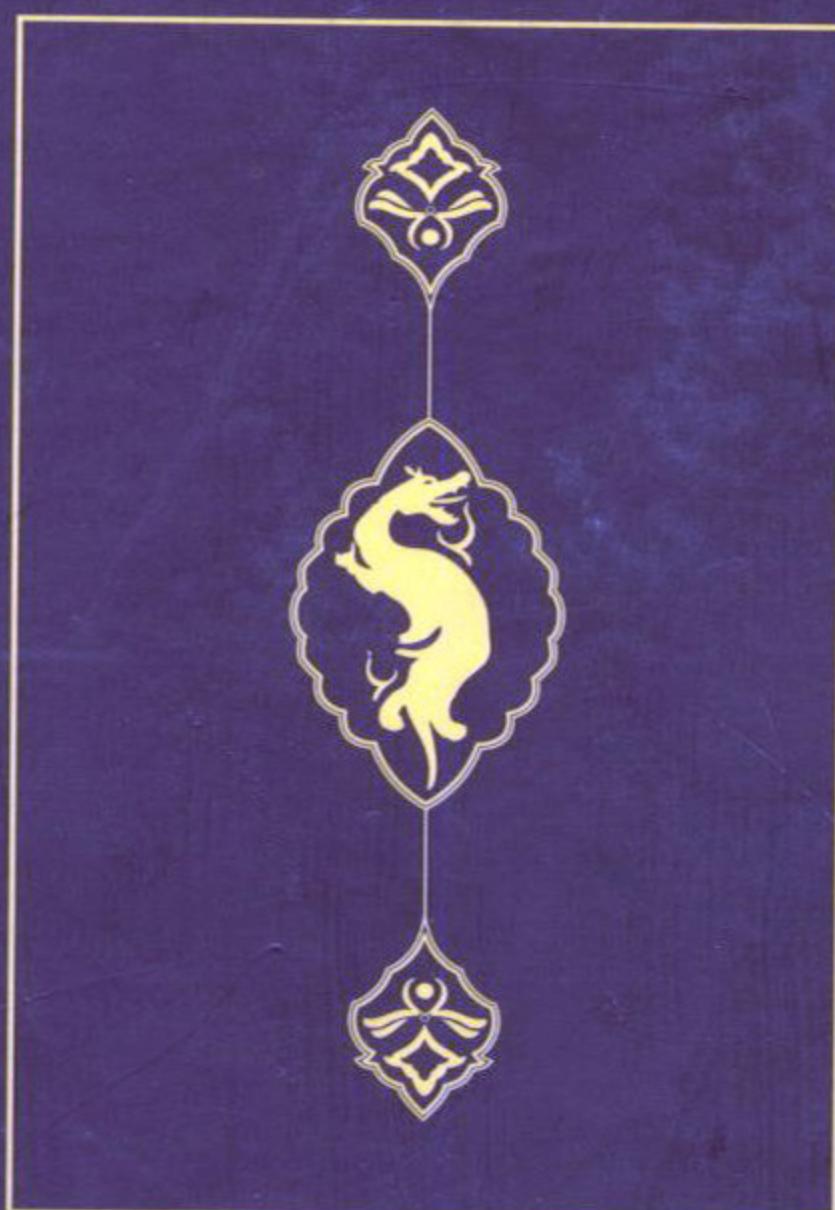


أَسْلَةُ بَحْرِ الدِّينِ الْكَاتِبِي  
عَنِ الْمَعَالِمِ لِفَخْرِ الدِّينِ الرَّازِي  
مَعَ تَعَاوِقِ عِزَّ الدُّولَةِ ابْنِ كَمُونَة

تَحْقِيقٌ وَمُقدَّمَه  
نَرَابِيَه اشميٰتَكَه رَضَا پُور جوادی



مَوْسِسَه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

و

مَوْسِسَه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین - آلمان



مَكْتَبَةُ  
لِسَانِ الْعَرَبِ

أ. علاء الدين شوقي

[www.lisanarb.com](http://www.lisanarb.com)

أسئلة نجم الدين الكاتبي  
عن كتاب المعلم لفخر الدين الرازي  
مع تعليق عزّ الدولة ابن كمونة

---



مكتبة لسان العرب

[www.lisanarb.com](http://www.lisanarb.com)

[lisanerab.com](http://lisanerab.com) رابط بديل

## سلسله متون و مطالعات فلسفی و کلامی

### ۶

زیر نظر:

زابینه اشیتکه، شهین اعوانی، غلامرضا اعرابی، رضا پورجوادی،  
نصرالله پورجوادی، ویلفرد مادلونگ، سید محمود یوسف ثانی

انتشارات:

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

و

مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین - آلمان

أَسْلَةُ بَحْمَ الدِّينِ الْكَاتِبِيِّ  
عَنِ الْمَعَالِمِ لِفَخْرِ الدِّينِ الرَّازِيِّ  
مَعَ تَعْالِيقِ عَزَّ الدُّوَلَةِ ابْنِ كِمُونَةِ

تَحْقِيقٌ وَمُقْدَمَهُ

نَرَابِينَهُ اشْمِيَّتَكَهُ رَضَا پُور جَوَادِي

تَهْرَان١٣٨٦



## أَسْنَلَةُ نَجْمِ الدِّينِ الْكَاتِبِيِّ عَنْ كِتَابِ الْمَعَالِمِ لِفَخْرِ الدِّينِ الرَّازِيِّ مَعْ تَعْالِيقِ عَزَّ الدُّولَةِ ابْنِ كَمُونَةٍ

تحقيق و مقدمه: زابینه اشمیتکه - رضا پورجوادی

چاپ اول: ۱۳۸۶

شمارگان: ۱۰۰۰

چاپ: چاپخانه علمی و فرهنگی کتبیه

صحافی: سیدین

حق چاپ و شر برای مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران محفوظ است

سرشناسه	:	ابن کمونه، سعد بن منصور، ۴۸۲ق، حاشیه‌نویس.
عنوان قراردادی	:	المعالم فی أصول الدين، شرح: المعالم فی أصول الفقه، شرح:
عنوان و نام پدیدآور	:	أَسْنَلَةُ نَجْمِ الدِّينِ الْكَاتِبِيِّ عَنْ كِتَابِ الْمَعَالِمِ لِفَخْرِ الدِّينِ الرَّازِيِّ مَعْ تَعْالِيقِ عَزَّ الدُّولَةِ ابْنِ كَمُونَةٍ / تَحْقِيقٌ وْ مَقْدِمةٌ زَابِينَهُ اشْمِيتِكَهُ، رَضَا پُورْجَوَادِي.
مشخصات نشر	:	تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۶.
مشخصات ظاهری	:	شانزده + ۲۵۴ ص.
فروست	:	سلسله متون و مطالعات فلسفی و کلامی؛ ۶
شابک	:	978-964-8036-44-2
وضعیت فهرست‌نويسي	:	فیبا.
یارداشت	:	عربی همراه با مقدمه فارسی.
یارداشت	:	عنوان به انگلیسی:

Critical Remarks by Najm al-Din al-kātibī on the Kitāb al-Mā'ālim

by Fakhr al-Din al-Rāzī,

together with the Commentaries by 'Izz al-Dowla Ibn Kammūna

كتاباتمه به صورت زیرنویس؛ نمایه.

یارداشت

یارداشت

زیر نظر: زابینه اشمیتکه، شهین اعوانی، غلامرضا اعوانی، رضا پورجوادی،

یارداشت

نصرالله پورجوادی، ویلفرد مادلونگ، محمود یوسف ثانی.

المعالم فی أصول الدين، نقد و تفسیر؛ المعالم فی أصول الفقه، نقد و

موضوع

تفسیر؛ کلام شافعی، قرن ۶ق؛ اصول فقه شافعی، قرن ۶ق.

أَسْنَلَةُ نَجْمِ الدِّينِ الْكَاتِبِيِّ عَنْ كِتَابِ الْمَعَالِمِ مَعْ تَعْالِيقِ عَزَّ الدُّولَةِ ابْنِ كَمُونَةٍ

عنوان دیگر

شناسه افزوده

فخر رازی، محمد بن عمر، ۹۵۴-۹۰۶ق.

شناسه افزوده

شناسه افزوده

کاتبی قزوینی، علی بن عمر، ۹۰۰-۷۵۵ق. شارح.

شناسه افزوده

ردہ بندی کنگره

اشمیتکه، زابینه (Schmidtke, Sabine)، محقق.

ردہ بندی دیوبی

پورجوادی، رضا، محقق.

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

شماره کتابشناسی ملی

BP ۲۰۵ ف / ۳ م ۶۰۲۱۲

۱۱۵۷۹۱۶

۲۹۷/۵۱۴

## **محتويات**

- ٩ النوع الأول في أصول الدين  
[خطبة الكتاب]
- ١٠ خطبة الكاتبي ١١؛ مقدمة ابن كونة ١١
- ١٢ الباب الأول في المباحث المتعلقة بالعلم والنظر وفيه مسائل  
المسألة الأولى ١٣؛ سؤال الكاتبي ١٣؛ تعليق ابن كونة ١٤؛ المسألة الثانية ١٦؛  
سؤال الكاتبي ١٦؛ تعليق ابن كونة ١٧؛ المسألة الثالثة ١٩؛ المسألة الرابعة ١٩؛  
سؤال الكاتبي ٢٠؛ المسألة الخامسة ٢٠؛ سؤال الكاتبي ٢٠؛ تعليق ابن كونة ٢١؛  
المسألة السادسة ٢١؛ المسألة السابعة ٢١؛ المسألة الثامنة ٢٢؛ المسألة  
النinth ٢٢؛ المسألة العاشرة ٢٢؛ فصل ابن كونة ٢٣
- ٢٤ الباب الثاني في أحكام المعلومات وفيه مسائل  
المسألة الأولى ٢٤؛ سؤال الكاتبي ٢٤؛ تعليق ابن كونة ٢٤؛ المسألة الثانية ٢٥؛  
سؤال الكاتبي ٢٥؛ تعليق ابن كونة ٢٦؛ المسألة الثالثة ٢٧؛ سؤال الكاتبي ٢٧؛  
المسألة الرابعة ٢٨؛ سؤال الكاتبي ٢٩؛ تعليق ابن كونة ٢٩؛ المسألة الخامسة  
٢٩؛ سؤال الكاتبي ٣١؛ تعليق ابن كونة ٣١؛ المسألة السادسة ٣٢؛ المسألة

السادعة ٣٣؛ المسألة الثامنة ٣٤؛ سؤال الكاتبي ٣٥؛ تعليق ابن كونة ٣٥؛  
المسألة التاسعة ٣٦؛ المسألة العاشرة ٣٦

٣٧

### الباب الثالث في إثبات العلم بالصانع وفيه مسائل

المسألة الأولى ٣٧؛ سؤال الكاتبي ٣٩؛ تعليق ابن كونة ٤١؛ فض ابن كونة ٤٢؛  
المسألة الثانية في إثبات العلم بالصانع ٤٢؛ سؤال الكاتبي ٤٤؛ تعليق ابن  
كونة ٤٥؛ المسألة الثالثة ٤٦؛ المسألة الرابعة في امتناع كونه جوهراً ٤٧؛  
المسألة الخامسة في امتناع كونه في المكان ٤٨؛ سؤال الكاتبي ٤٩؛ تعليق ابن كونة ٥٠؛  
المسألة السادسة في أن الحلول على الله محال ٥١؛ المسألة السابعة في أنه  
يستحيل قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافاً للكرامية ٥١؛ سؤال الكاتبي ٥٢؛  
المسألة الثامنة في أن الاتحاد محال ٥٣؛ المسألة التاسعة ٥٣؛ فض ابن كونة ٥٣؛  
المسألة العاشرة ٥٤؛ سؤال الكاتبي ٥٥؛ المسألة الحادية عشرة ٥٦

٥٧

### الباب الرابع في صفة القدرة والعلم وغيرها وفيه مسائل

المسألة الأولى ٥٧؛ سؤال الكاتبي ٥٧؛ المسألة الثانية ٥٩؛ سؤال الكاتبي ٥٩؛  
تعليق ابن كونة ٥٩؛ المسألة الثالثة ٦٠؛ سؤال الكاتبي ٦١؛ تعليق ابن كونة  
٦١؛ فض ابن كونة ٦٢؛ المسألة الرابعة ٦٢؛ سؤال الكاتبي ٦٢؛ المسألة  
الخامسة ٦٣؛ سؤال الكاتبي ٦٣؛ المسألة السادسة ٦٣؛ المسألة السابعة ٦٤؛  
سؤال الكاتبي ٦٤؛ المسألة الثامنة ٦٥؛ سؤال الكاتبي ٦٥؛ المسألة التاسعة  
٦٥؛ سؤال الكاتبي ٦٧؛ المسألة العاشرة ٦٧؛ المسألة الحادية عشرة في إثبات أنه تعالى  
علم وله علم ٦٧؛ سؤال الكاتبي ٦٨؛ تعليق ابن كونة ٦٩؛ المسألة الثانية عشرة  
٦٩؛ المسألة الثالثة عشرة ٧٠؛ سؤال الكاتبي ٧٠؛ تعليق ابن كونة ٧١؛ المسألة  
الرابعة عشرة ٧١؛ سؤال الكاتبي ٧٢؛ المسألة الخامسة عشرة ٧٢؛ المسألة  
ال السادسة عشرة ٧٣؛ فض ابن كونة ٧٥؛ المسألة السابعة عشرة ٧٥؛ المسألة  
الثامنة عشرة ٧٦؛ المسألة التاسعة عشرة ٧٦؛ المسألة العشرون ٧٦

**الباب الخامس في بقية الكلام في الصفات وفيه مسائل**

٧٨ المسألة الأولى ٧٨؛ المسألة الثانية في أنه ليس عند البشر معرفة كنه الله تعالى ٨٢؛ المسألة الثالثة في بيان أن إله العالم واحد ٨٢؛ المسألة الرابعة ٨٣؛ سؤال الكاتبي ٨٤

**الباب السادس في الجر والقدر وما يتعلق بها من المباحث وفيه مسائل**

٨٦ المسألة الأولى ٨٦؛ المسألة الثانية في إثبات القدرة للعبد ٨٨؛ المسألة الثالثة ٨٩؛ المسألة الرابعة ٨٩؛ المسألة الخامسة ٩٠؛ المسألة السادسة ٩٠؛ سؤال الكاتبي ٩٠؛ المسألة السابعة ٩١؛ المسألة الثامنة ٩١؛ المسألة التاسعة في بيان أن العقل لا مجال له في أن يحكم في أفعال الله تعالى بالتحسین والتقيیح ٩٢؛ المسألة العاشرة في أن الله تعالى مرید لجميع الكائنات ٩٣

**الباب السابع في النبوات وفيه مسائل**

٩٤ المسألة الأولى ٩٤؛ فضل ابن كونة ٩٦؛ المسألة الثانية ٩٨؛ فضل ابن كونة ١٠١؛ المسألة الثالثة في أن الأنبياء أفضل من الأولياء ١٠١؛ المسألة الرابعة ١٠٢؛ المسألة الخامسة في إثبات وجوب عصمة الأنبياء عليهم السلام في وقت الرسالة ١٠٢؛ المسألة السادسة في أن نبينا أفضل من سائر الأنبياء عليهم السلام ١٠٣؛ المسألة السابعة ١٠٤؛ المسألة الثامنة ١٠٤؛ المسألة التاسعة ١٠٥؛ المسألة العاشرة في الطريق إلى معرفة شرعه ١٠٥؛ فضل ابن كونة ١٠٥

**الباب الثامن في النفوس الناطقة وفيه مسائل**

١٠٧ المسألة الأولى ١٠٧؛ المسألة الثانية ١٠٨؛ سؤال الكاتبي ١٠٩؛ تعليق ابن كونة ١١٠؛ المسألة الثالثة ١١١؛ المسألة الرابعة ١١١؛ فضل ابن كونة ١١٢؛ المسألة الخامسة ١١٢؛ المسألة السادسة ١١٢؛ فضل ابن كونة ١١٣؛ المسألة السابعة ١١٤؛ المسألة الثامنة ١١٤؛ فضل ابن كونة ١١٥؛ المسألة التاسعة في مراتب النفوس ١١٥؛ المسألة العاشرة ١١٦

## الباب التاسع في أحوال القيمة وفيه مسائل

١١٧

- المسألة الأولى ١١٧؛ سؤال الكاتبي ١١٧؛ تعليق ابن كونة ١١٨؛ المسألة الثانية ١١٩؛ المسألة الثالثة ١١٩؛ فض ابن كونة ١٢٠؛ المسألة الرابعة ١٢١؛ المسألة الخامسة ١٢١؛ المسألة السادسة ١٢٢؛ المسألة السابعة ١٢٢؛ المسألة الثامنة ١٢٢؛ المسألة التاسعة ١٢٢؛ المسألة العاشرة ١٢٣؛ المسألة الحادية عشرة ١٢٤؛ المسألة الثانية عشرة ١٢٤؛ المسألة الثالثة عشرة ١٢٥؛ المسألة الرابعة عشرة ١٢٦؛ المسألة الخامسة عشرة ١٢٧؛ المسألة السادسة عشرة ١٢٧؛ المسألة السابعة عشرة ١٢٨؛ المسألة الثامنة عشرة ١٢٨؛ المسألة التاسعة عشرة ١٢٨؛ المسألة العشرون ١٢٩؛ [فض] ابن كونة ١٣٠

١٣٢

## الباب العاشر في الإمامة وفيه مسائل

- المسألة الأولى ١٣٢؛ المسألة الثانية ١٣٢؛ المسألة الثالثة ١٣٣؛ المسألة الرابعة ١٣٣؛ المسألة الخامسة ١٣٣؛ المسألة السادسة ١٣٥؛ المسألة السابعة ١٣٨؛ المسألة الثامنة ١٣٩؛ المسألة التاسعة ١٣٩؛ المسألة العاشرة ١٣٩

١٤١

## النوع الثاني في أصول الفقه

١٤٢

## الباب الأول في أحكام اللغات وفيه مسائل

- المسألة الأولى في تفسيمات الألفاظ ١٤٢؛ سؤال الكاتبي ١٤٣؛ تعليق ابن كونة ١٤٤؛ المسألة الثانية في بيان أن الأصل عدم الاشتراك ١٤٦؛ سؤال الكاتبي ١٤٦؛ المسألة الثالثة في بيان أن الأصل في الكلام هو الحقيقة ١٤٧؛ سؤال الكاتبي ١٤٨؛ المسألة الرابعة ١٤٩؛ سؤال الكاتبي ١٤٩؛ المسألة الخامسة ١٥٠؛ سؤال الكاتبي ١٥١؛ تعليق ابن كونة ١٥٢؛ المسألة السادسة في التعرض الحاصل بين أحوال اللفظ ١٥٣؛ المسألة السابعة ١٥٥؛ سؤال الكاتبي ١٥٥؛ تعليق ابن كونة ١٥٧؛ المسألة الثامنة ١٥٨؛ سؤال الكاتبي ١٥٨؛ المسألة التاسعة ١٥٩؛ سؤال الكاتبي ١٦٠؛ المسألة العاشرة ١٦٠

المسألة الأولى ١٦١: سؤال الكاتبي ١٦١؛ المسألة الثانية ١٦٣: سؤال الكاتبي ١٦٦؛ المسألة الثالثة ١٧٠: المسألة الرابعة ١٧١؛ سؤال الكاتبي ١٧٢؛ تعليق ابن كونة ١٧٤؛ المسألة الخامسة ١٧٥: سؤال الكاتبي ١٧٧؛ تعليق ابن كونة ١٧٧؛ المسألة السادسة ١٧٧: سؤال الكاتبي ١٧٨؛ المسألة السابعة ١٧٨؛ المسألة الثامنة ١٧٩؛ سؤال الكاتبي ١٨١؛ المسألة التاسعة ١٨١؛ المسألة العاشرة ١٨٢؛ المسألة الحادية عشرة ١٨٣؛ سؤال الكاتبي ١٨٣؛ المسألة الثانية عشرة ١٨٥؛ المسألة الثالثة عشرة ١٨٥؛ سؤال الكاتبي ١٨٥؛ تعليق ابن كونة ١٨٦؛ المسألة الرابعة عشرة ١٨٧؛ سؤال الكاتبي ١٨٨؛ تعليق ابن كونة ١٨٨؛ المسألة الخامسة عشرة ١٨٩؛ المسألة السادسة عشرة ١٩٠؛ سؤال الكاتبي ١٩٠؛ تعليق ابن كونة ١٩١؛ المسألة السابعة عشرة ١٩٢؛ المسألة الثامنة عشرة ١٩٣؛ سؤال الكاتبي ١٩٤؛ تعليق ابن كونة ١٩٤؛ المسألة التاسعة عشرة ١٩٦؛ سؤال الكاتبي ١٩٨؛ تعليق ابن كونة ١٩٨؛ المسألة العشرون ١٩٩؛ سؤال الكاتبي ١٩٩؛ تعليق ابن كونة ٢٠٠

المسألة الأولى في الفرق بين المطلق والعام ٢٠٢؛ المسألة الثانية في بيان أن لفظة «من» و«ما» في معرض الشرط والاستفهام للعموم ٢٠٢؛ سؤال الكاتبي ٢٠٣؛ المسألة الثالثة في أن الجمع المعرف يفيد العموم ٢٠٣؛ سؤال الكاتبي ٢٠٥؛ المسألة الرابعة في أن المفرد المعرف بحرف التعريف لا يفيد الاستغراق بحسب اللغة ٢٠٧؛ المسألة الخامسة ٢٠٨؛ المسألة السادسة ٢٠٩؛ سؤال الكاتبي ٢١٠؛ تعليق ابن كونة ٢١٠؛ المسألة السابعة ٢١١؛ المسألة الثامنة ٢١٢؛ المسألة التاسعة ٢١٢؛ المسألة العاشرة ٢١٣

**الباب الخامس في الأفعال وفيه فصلان**

الفصل الأول في أن أفعال النبي عليه السلام حجة ٢١٦؛ سؤال الكاتبي ٢١٨؛ الفصل  
الثاني التنبية على فوائد هذا الأصل ٢٢٠

**الباب السادس في النسخ وفيه مسائل**

المسألة الأولى ٢٢٢؛ سؤال الكاتبي ٢٢٣؛ تعليق ابن كونة ٢٢٥؛ المسألة الثانية  
٢٢٧؛ سؤال الكاتبي ٢٢٧؛ تعليق ابن كونة ٢٢٨؛ المسألة الثالثة في الزيادة على  
النص هل هي نسخ أم لا ٢٢٩؛ المسألة الرابعة في جواز التكليف بالفعل ٢٣٠

**الباب السابع في الإجماع وفيه مسائل**

المسألة الأولى ٢٣٢؛ سؤال الكاتبي ٢٣٧؛ تعليق ابن كونة ٢٣٨؛ المسألة الثانية  
٢٣٩؛ المسألة الثالثة ٢٣٨؛ المسألة الرابعة ٢٣٨

**الباب الثامن في الأخبار وفيه مسائل**

المسألة الأولى ٢٤٠؛ سؤال الكاتبي ٢٤٠؛ تعليق ابن كونة ٢٤٢؛ المسألة الثانية  
٢٤٣؛ المسألة الثالثة في أقسام الخبر الذي يعلم كونه كذلك ٢٤٤؛ سؤال الكاتبي ٢٤٥؛  
المسألة الرابعة ٢٤٦؛ سؤال الكاتبي ٢٥١؛ تعليق ابن كونة ٢٥٢؛ المسألة الخامسة  
٢٥٣؛ سؤال الكاتبي ٢٥٣؛ المسألة السادسة ٢٥٣؛ المسألة السابعة ٢٥٤؛ المسألة  
الثامنة ٢٥٤؛ المسألة التاسعة ٢٥٤؛ المسألة العاشرة ٢٥٤

**الباب التاسع في القياس وفيه مسائل**

المسألة الأولى ٢٥٦؛ المسألة الثانية ٢٥٦؛ سؤال الكاتبي ٢٦٣؛ تعليق ابن كونة  
٢٦٤؛ المسألة الثالثة ٢٦٥؛ المسألة الرابعة في الطرق المالة على أن الوصف لا يصلح  
لعلية وهي كبيرة ٢٦٧؛ سؤال الكاتبي ٢٦٨؛ المسألة الخامسة ٢٦٨؛ سؤال الكاتبي  
٢٦٩؛ المسألة السادسة ٢٧٠؛ سؤال الكاتبي ٢٧٠؛ تعليق ابن كونة ٢٧٢؛ المسألة

السادسة ٢٧٢؛ سؤال الكاتبي ٢٧٣؛ المسألة الثامنة ٢٧٣

الباب العاشر في بقية الكلام من هذا العلم وفيه مسائل  
٢٧٧ المسألة الأولى ٢٧٧؛ المسألة الثانية ٢٧٨؛ المسألة الثالثة ٢٧٩؛ سؤال الكاتبي ٢٨٠

	الفهارس
٢٨١	
٢٨١	فهرست أسماء الرجال والأعلام
٢٨٤	فهرست أسماء الكتب والرسائل
٢٨٤	فهرست أسماء الملل والفرق والمذاهب وأهلها
٢٨٧	فهرست أسماء البلدان والأماكن
٢٨٨	فهرست الآيات القرآنية
٢٩٥	ملحق: مخطوط اسد افندى ١٩٣٢ (١٢٧-١٩٩) (ب)



## النوع الأول من المعلم في أصول الدين

[الرازي:]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله فالق الأصباح، وخلق الأرواح والأشباح، فاطر العقول والحواس، ومبدع الأنواع والأجناس، والذي لا بداية لقدمه، ولا غاية لكرمه، ولا مدد لسلطانه، ولا عدد لإحسانه، خلق الأشياء كما شاء بلا معين ولا ظهير، وأبدع في الإنساء<sup>١</sup> بلا تردد ولا تفكير، تحلى بعقود حكمته صدور الأشياء، وتجلى بنجوم نعمته وجوه الأحياء، جمع بين الروح والبدن بأحسن تأليف، ومزج بقدره اللطيف بالكشف، قضى كل أمر محكم وأبدع كل صنع مبرم عجيب، *لِتَبصِّرُوا*<sup>٢</sup> ذِكْرِي لكُلّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ<sup>٣</sup>.

---

<sup>١</sup> الأشياء: الأنبياء، وال صحيح عن سائر المخطوطات.

<sup>٢</sup> سورة ق (٥٠): ٨.

أحده ولا حد إلا دون نعمة، وأمجده بأكمل صفاته وأشرف أسمائه. وأصلح على<sup>٣</sup> رسوله الداعي إلى الدين القويم، التالي للقرآن العظيم، المنتظر في دعوة إبراهيم نبياً، المبشر به عيسى قومه ملياً، المطرز اسمه على الوربة الدين، المقرب منزليته وأدم بين الماء والطين، ذاك محمد سيد الأولين والآخرين، وخاتم الأنبياء والمرسلين، صلوات الله عليه وعلى آله، وعلى أصحابه الأنصار والمهاجرين، وسلم عليه وعليهم أجمعين.

أما بعد: فهذا مختصر في علم الأصولين وهو مرتب على أبوابٍ.

الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين. الحمد لله المفرد بالجلال المتوحد بالعظمة والكمال، والصلة على محمد كاشف الدين، الهادي إلى الحق اليقين، وعلى آله الطاهرين المتقين، وأصحابه الكاملين الأكملين. وبعد، فهذه رسالة تشتمل على أسئلةً أوردها على نوعي كتاب المعلم مستعيناً بمن به الإعانة ومتوكلاً على من عليه الهدایة.

[ابن کمونہ:]

بسم الله الرحمن الرحيم. قال الشيخ العلامة الفاضل المفضل الحق عز الدولة سعد بن منصور بن سعد بن الحسن بن هبة الله بن كونه البغدادي رحمة الله تعالى: إني وجدت كتاب المعلم في الأصولين للإمام العلامة حجة الخلاقين فخر الدين الخطيب الرازي قدس الله روحه ونور ضريحه مع كونه من أقمع المختصرات المصنفة في هذا الفن وأشدتها تحقيقاً وتدقيقاً غير خال عن موضع غير منتقدة وأبحاث غير مذهبة. فأردت أن أنه على تلك الموضع إرشاداً لطالبي الحقائق إلى ما في هذا الكتاب من موافق الأنطوار و دقائق الأفكار لما شاهدته من إقبال الناس في العراق عليه وكثرة الانحراف إليه، فاتفاقاً أن وقع إلى رسالة للإمام العلامة أفضل المتأخرین وسيد المحققین نجم

٣  
علیؑ + محمد.

<sup>٤</sup> في سائر المخطوطات: أما بعد فهذا مختصر يشتمل على أصول الدين وهو مرتب على أبواب، مس مسح؛ أما بعد فهذا مختصر مشتمل على خمسة أنواع من العلوم المهمة فأولها علم أصول الدين وثانيها علم أصول الفقه وثالثها علم الفقه ورابعها أصول معتبرة في الخلافيات الخامسة وأصول معتبرة في آداب المنطق والجدل النوع الأول في أصول الدين وهو مرتب على عشرة أبواب.

<sup>٥</sup> الأصارف: تصحيف فس هامش ب: نصرافهم.

الدين الدبران<sup>٧</sup> الكاتب معنـى الله أهلـ العلم بـدوامـ أيامـه وحراسـة مـدته<sup>٨</sup> قد أودعـهاـ أـسـتـلةـ عـلـىـ نوعـيـ كتابـ المـعـالمـ مشـتمـلةـ عـلـىـ الفـوـائـدـ الجـمـةـ، مـتـفـرـدةـ بـالـفـرـائـدـ المـهـمـةـ، حـاوـيـةـ بـالـمـبـاحـثـ العـجـيـبةـ، جـامـعـةـ لـلـدـقـائـقـ الـغـرـيـبةـ، مـتـضـمـنةـ مـنـ<sup>٩</sup> ذـلـكـ أـشـيـاءـ كـثـيرـةـ لـمـ تـكـنـ خـطـرـتـ لـيـ عـنـ تـصـفحـ<sup>٩</sup> الكتابـ، لـكـنـيـ وـجـدـتـ فـيـهاـ مـعـ ذـلـكـ مـوـاـضـعـ عـدـةـ مـحـمـلـةـ لـزـيـادـةـ بـحـثـ وـمـفـقـرـةـ إـلـىـ مـعاـودـةـ نـظـرـ، فـاستـغـنـيـتـ<sup>١٠</sup> بـهـاـ عـمـاـ كـثـرـتـ عـرـمـتـ عـلـىـ التـبـيـيـهـ عـلـىـ دـعـانـيـ ماـ وـجـدـتـ فـيـ تـلـكـ أـسـتـلةـ مـنـ المـوـاـضـعـ المـذـكـورـةـ إـلـىـ إـثـبـاتـ تـلـكـ المـبـاحـثـ وـالـإـرـشـادـ إـلـىـ مـاـ فـيـهاـ مـنـ الفـوـائـدـ مـعـ إـضـافـةـ أـبـحـاثـ عـلـىـ مـوـاـضـعـ مـنـ أـصـوـلـ الدـيـنـ لـمـ يـتـكـلـمـ عـلـىـ لـيـكـونـ ذـلـكـ جـارـيـ بـحـرـيـ الـحـواـشـيـ عـلـىـ تـلـكـ الرـسـالـةـ تـكـثـيرـاـ لـفـوـائـدـهـاـ، وـتـثـيرـاـ<sup>١١</sup> لـفـرـائـدـهـاـ، بـحـيـثـ إـذـاـ أـضـيـفـ لـهـ أـسـتـلةـ المـذـكـورـةـ، وـهـذـاـ التـعـلـيقـ إـلـىـ كـتـابـ المـعـالمـ تـمـ الـإـنـتـفـاعـ بـهـ وـوـقـعـتـ الإـحـاطـةـ بـحـلـ بـعـضـ<sup>١٢</sup> مـشـكـلـاتـهـ وـمـسـتـصـعـبـهـ. عـلـىـ أـنـيـ لـمـ أـتـكـنـ مـنـ تـقـرـيـبـ الـبـحـثـ عـلـىـ أـصـوـلـهـ الـكـلـامـيـةـ لـضـيقـ الـوقـتـ بـالـشـوـاغـلـ الـدـنـيـوـيـةـ، فـإـنـ النـظـرـ فـيـ الـدـقـائـقـ الـمـهـذـبـةـ وـالـتـعـمـقـ فـيـ الـأـبـحـاثـ الـمـتـشـعـبـةـ لـاـ سـبـيلـ إـلـىـ إـدـرـاكـهـ بـالـأـفـكـارـ الـمـشـذـبـةـ، وـلـاـ تـؤـمـنـ فـيـهـ، وـالـخـالـلـ هـذـهـ، مـنـ الـأـظـارـ الـغـيـرـ الـمـسـتـصـوبـةـ. فـأـسـأـلـ اللـهـ تـعـالـىـ الـعـصـمـةـ وـالـتـوـفـيقـ وـالـهـدـاـيـةـ إـلـىـ سـوـاءـ الـطـرـيـقـ، إـنـهـ كـرـيمـ رـحـيمـ.<sup>١٣</sup>

<sup>٧</sup> الدبران: الدبراني، ب؛ + رحمه الله.

<sup>٨</sup> الكاتب ... وحراسـةـ مـدـتـهـ: إـضـافـةـ فـيـ هـامـشـ بـ.

<sup>٩</sup> من: تصحيحي في هامش ب: مع.

<sup>١٠</sup> تصفـحـ: تصـحـيـحـ فـيـ هـامـشـ بـ: تصـحـيـ.

<sup>١١</sup> استـغـنـيـتـ: تصـحـيـحـ فـيـ هـامـشـ بـ: سـتـعـنـتـ.

<sup>١٢</sup> تـثـيرـاـ: تصـحـيـحـ فـيـ هـامـشـ بـ: تـبـيـيـاـ.

<sup>١٣</sup> بعضـ: إـضـافـةـ فـيـ هـامـشـ بـ.

<sup>١٤</sup> بـسـمـ اللـهـ الرـحـمـنـ الرـحـيمـ ... إـنـهـ كـرـيمـ رـحـيمـ: بـسـمـ اللـهـ الرـحـمـنـ الرـحـيمـ وـلـيـرـادـهـ عـلـىـ نـوـعـيـ الـمـعـالـمـ للـحـكـيمـ الـعـلـامـ سـعـدـ بـنـ مـصـوـرـ بـنـ كـوـنـهـ، بـ.

[الرازي:]

## الباب الأول في المباحث المتعلقة بالعلم والنظر وفيه مسائل

### المسألة الأولى

العلم إما تصور وإما تصديق، فالتصور هو إدراك الماهية من غير أن تحكم عليها بنفي أو إثبات كقولك: الإنسان، فإنك تفهم أولاً معناه، ثم تحكم عليه إما بالثبت وإما بالانفاس، فذلك الفهم السابق هو التصور. والتصديق هو أن تحكم عليه بالنفي أو الإثبات. وهاتنا تقسيمان: التقسيم الأول أن كل واحد من التصور والتصديق قد يكون بديهيأً وقد يكون كسيبياً، فالتصورات البدئية مثل تصورنا لمعنى الحرارة والبرودة، والتصورات الكسيبة مثل تصورنا لمعنى<sup>١٤</sup> الملك والجن، والتصديقات البدئية كقولنا: النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، والتصديقات الكسيبة كقولنا: الإله واحد، والعالم محدث. التقسيم الثاني: التصديق إما أن يكون مع الجزم أو لا مع الجزم. أما القسم الأول فهو على أقسام: أ<sup>١٥</sup> التصديق الجازم الذي لا يكون مطابقاً وهو الجهل، بـ التصديق الجازم المطابق لحضور الاعتقاد وهو كاعتقاد المقلد، جـ التصديق الجازم المستفاد من إحدى الحواس الخمس كملمنا بإحراق النار وإشراق الشمس، دـ التصديق الجازم المستفاد بذهنه العقل كقولنا: النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، هـ<sup>١٦</sup> التصديق الجازم المستفاد من الدليل. وأما القسم الثاني وهو التصديق العاري عن الجزم فالراجح هو الظن، والمرجوح هو الوهم، والمساوي هو الشك.

[الكتابي:]

قال الإمام: العلم إما تصور وإما تصدق.

قلنا: هذا فيه نظر، لأن كلمة «إما» للعناد، والتصور إما جزء من التصديق كما هو رأي الإمام أو شرطه كما هو رأي الحكماء، وكيف كان لا معاندة بينهما لامتناع المعاندة بين الشيء وجزئه وشرطه. وجوابه أن يقال: لا نسلم امتناع وقوع المعاندة بينهما، فإن المنفصلة إن كانت مانعة الجمجم كان معناها

<sup>١٤</sup> لمعنى:-

<sup>١٥</sup> الاعتقاد: وفي سائر المخطوطات: التقليد.

<sup>١٦</sup> هـ: د.

امتناع<sup>١٧</sup> صدقها على علم واحد على معنى أن العلم الواحد يكون تصوراً وتصديقاً معاً، وإن كانت مانعة الخلو كان معناها امتناع خلوها عندها، والعناد بكل واحد من التفسيرين واقع بين الشيء وجزئه، فإن الواحد جزء من الكثير مع امتناع صدقها على ذات واحدة وخلو شيء من الذوات عنها.

قال: التصديق إما أن يكون مع الجزم أو لا يكون مع الجزم، إلى آخره.

قلنا: هذا فيه نظر، لأنه قسم العلم أولاً إلى التصور والتصديق، فلو كان التصديق منقسمًا إلى الجازم وغير الجازم، ومن جملة أقسام الجازم هو الجهل على ما ذكره، لزم أن يكون العلم منقسمًا إلى الجهل وغيره، لأن مقسم السافل مقسم العالي، والمنقسم إلى أمرين صادق على كل واحد منها، فيلزم أن يكون العلم صادقاً على الجهل وهو محال. وجوابه أن يقال: لا نسلم أن مقسم السافل مقسم العالي، وإنما يلزم ذلك إن لو كان العالي أعم من السافل مطلقاً، وأما إذا كان أعم من وجه دون وجه فلا. فإن الحيوان أعم من الأبيض من وجه، ثم الأبيض منقسم إلى الجماد والحيوان مع أن الحيوان لا ينتمي إلى الجماد ونفسه، فكذلك هاهنا لما كان العموم والخصوص من<sup>١٨</sup> العلم والتصديق ليس عموماً خصوصاً مطلقاً، بل من وجه دون وجه، فلا يلزم اقسام العلم إلى ما منقسم إليه التصديق.

[ابن كونه:]

قال على تقسيم<sup>١٩</sup> التصديق إلى الجازم وغير الجازم: هذا<sup>٢٠</sup> فيه نظر، لأنه قسم العلم أولاً إلى التصور والتصديق، فلو كان التصديق منقسمًا إلى الجازم وغير الجازم، ومن جملة أقسام الجازم هو الجهل على ما ذكره، لزم أن يكون العلم منقسمًا إلى الجهل وغيره، لأن مقسم السافل مقسم العالي، والمنقسم إلى أمرين صادق على كل واحد منها، فيلزم أن يكون العلم صادقاً على الجهل وهو محال. ثم أجاب عنه بقوله: لا نسلم أن مقسم السافل مقسم العالي، وإنما يلزم ذلك إن لو كان العالي أعم

<sup>١٧</sup> امتناع: إضافة في هاشم أ.

<sup>١٨</sup> من: بين، أ.

<sup>١٩</sup> تقسيم: إضافة في هاشم ج.

<sup>٢٠</sup> هنا: إضافة في هاشم ج.

من السافل مطلقاً، وأما إذا كان أعم من وجه دون وجه فلا. فإن الحيوان أعم من الأبيض من وجه، ثم الأبيض منقسم إلى الجماد والحيوان مع أن الحيوان لا ينقسم إلى الجماد ونفسه، فكذلك هنا لما كان العموم والخصوص من العلم والتصديق ليس عموماً وخصوصاً مطلقاً، بل من وجه دون وجه، فلا يلزم انقسام العلم إلى ما انقسم إليه التصديق.<sup>٢١</sup>

أقول: السؤال غير وارد، والوجه الصواب في حله أن يقال<sup>٢٢</sup>: العلم بالمعنى المنقسم إلى التصور والتصديق لا يمتنع صدقه على الجهل المركب، إذ ليس المراد به<sup>٢٣</sup> العلم الذي يقال في مقابله الجهل، وهو الذي يفسرون أنه اعتقاد أن الشيء كذلك مع اعتقاد أنه لا يكون إلا كذلك، إذا كان ممتنع التغير وبواسطة توجيهه، بل هو أعم من ذلك، ومعناه مجرد الشعور بالشيء أو تمثل صورة الشيء في الذهن، سواء كان ذلك الشعور أو التمثيل مطابقاً لما في الخارج أو غير مطابق. وهذه المغالطة من شأنها الاشتراك في لفظ العلم بين معنين متغيرين. وما ذكره في حل هذا الإشكال إنما يتوجه<sup>٢٤</sup> إلى كون العلم الذي هو مورد القسمة إلى التصور وإلى التصديق<sup>٢٥</sup> ليس أعم من التصديق مطلقاً، بل من<sup>٢٦</sup> وجه دون وجه كما ذكره، وليس كذلك، إذ كل تصديق يصدق عليه أنه علم بالمعنى الذي هو مورد القسمة من غير عكس، فتعين<sup>٢٧</sup> العموم والخصوص بينهما مطلقاً. ثم كيف يمكن أن يكون المراد به المعنى المقابل للجهل المركب وتنافي مع ذلك أن يكون أحد أقسامه التصور الذي ليس من الدعاوى في شيء ولا فيه احتمال تصديق ولا تكذيب اللهم إلا أن يفسر العلم الذي هو مورد القسمة بأمر ثالث؟ وحيينذا يكون ذلك مخالفًا<sup>٢٨</sup> لاصطلاح القوم من غير ضرورة، إذ كل من فسر العلم منهم عند تقسيمه له إلى الأمرين لم يقل إلا أنه حصول صورة الشيء في العقل أو ما

<sup>٢٧</sup> قال على تقسم ... إليه التصديق: قال على تقسم التصديق إلى الجازم وغير الجازم هذا فيه نظر إلى آخره، ج.

يقال: - ج.

۲۳

٢٤

٢٥ التصدية : والتصدية ، ح.

۲۷

۲۶

٤٨

هذا معناه، وبهذا فسره الإمام العلامة<sup>٢٩</sup> صاحب الرسالة في جميع كتبه المطبقة التي<sup>٣٠</sup> وقفت عليها.

[الرازي:]

### المسألة الثانية

لا بد من الاعتراف بوجود تصورات وتصديقات بدئية، إذ لو كانت بأسرها كسبية لافتقر اكتسابها إلى تقدم تصورات وتصديقات آخر، ولزم منه التسلسل أو الدور وهذا محalan. فإذا عرفت هذا فنقول: اختلاف الناس في حد العلم، والختار عندنا أنه غني عن التعريف، لأن كل واحد يعلم بالضرورة كونه عالماً بكون النار حرقـة والشمس مشرقة، ولو لم يكن العلم بحقيقة العلم ضروريـاً وإلا لامتنع أن يكون العلم بهذا العلم المخصوص ضروريـاً.

[الكتابي:]

قال: لا بد من الاعتراف بوجود تصورات بدئية وتصديقات بدئية، إلى آخره.  
 قلنا: لا نسلم أن التسلسل محال، والدليل المذكور على إبطاله سيفـي الكلام عليه. وجوابه أن يقال:  
 لا حاجة لنا في إبطال التسلسل في هذا المقام إلى الدليل المذكور، بل نقول: لو كان كل علم،  
 تصوراً كان أو تصديقاً، موقوفاً على علم آخر من جنسه إلى غير النهاية، لزم أن لا يحصل علم ما  
 في العقل إلا بعد حصول ما لا ينتهي فيه من العلوم. ولو كان كذلك لما حصل علم ما في العقل  
 لامتناع إحاطة الذهن بما لا ينتهي، لكن ذلك باطل بالضرورة، لأننا نجد من أنفسنا وجدانـاً  
 ضروريـاً حصول أشياء في عقولـنا.

قال: والختار عندنا أن العلم غني عن التعريف، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم أن العلم لو لم يكن بحقيقة العلم ضروريـاً لامتنع أن يكون العلم بحقيقة هذا العلم المخصوص ضروريـاً، وإنما يلزم ذلك إن لو لزم من كون العلم بالجملـع من حيث هو الجمـوع ضروريـاً

<sup>٢٩</sup> العلامة. - ج.

<sup>٣٠</sup> التي: إضافة في هامش ج.

كون العلم بكل جزء منه ضروريًا، وهو من نوع الجواز أن يحصل العلم<sup>٣١</sup> بالجزء الأخير من المجموع بالبديهة مع أن العلم ببقية الأجزاء يكون مكتسباً. فإن العلم بكون واجب الوجود غنياً عن الحيز والمكان علم ضروري مع أن العلم بحقيقةه وحقيقة الحيز والمكان، والاستغناء لا يحصل إلا بالنظر الدقيق.

[ابن كونة:]

قال على إثبات التصورات والتصديقات البديهية بإطالة الدور والتسلسل: لا نسلم أن التسلسل محال، والدليل المذكور على إطالة سيأتي الكلام عليه.<sup>٣٢</sup>  
أقول: وسيأتي الكلام أيضاً<sup>٣٣</sup> على أن ذلك الإبطال لا يتوجه.

قال بعد ذلك مجبياً: لا حاجة لنا في إطالة التسلسل في هذا المقام إلى الدليل المذكور، بل نقول: لو كان كل علم، تصوراً كان<sup>٣٤</sup> أو تصديقاً، إلى آخره.<sup>٣٥</sup>

أقول: إن للمعارض أن يقول<sup>٣٦</sup>: لا نسلم امتناع إحاطة الذهن بما لا يتناوله، فإن رجع في بيانه إلى إطالة التسلسل فلم يستغنى عنه كما ذكر، وإن كان مبيناً بغيره وكان يجب أن يذكر لينظر فيه، وإن أدعى فيه الضرورة فهي ممنوعة، بل لا بد من البرهان. ثم إن أكثر العقلاة قد أدعوا في البارئ تعالى والعقول والنفوس الفلكلية أنها تحيط علمًا بأمور<sup>٣٧</sup> لا نهاية لها<sup>٣٨</sup> من الحوادث المستقبلة وغيرها، ولو كان بطلان<sup>٣٩</sup> ذلك عندهم ضروريًا لما أدعوه.

<sup>٣١</sup> العلم: إضافة في هامش أ.

<sup>٣٢</sup> قال على إثبات ... الكلام عليه: قال على إثبات التصورات والتصديقات البديهية بإطالة الدور والتسلسل لا نسلم إلى آخره، ب.

<sup>٣٣</sup> أيضًا: إضافة فوق السطر، ب.

<sup>٣٤</sup> يمكن: لكن، ب.

<sup>٣٥</sup> بل نقول: لو كان ... إلى آخره: إلى آخره، ج.

<sup>٣٦</sup> أن يقول: إضافة في هامش ج؛ يقول: إضافة فوق السطر، ب.

<sup>٣٧</sup> بأمور: بها، ج.

<sup>٣٨</sup> لها: له، ج.

<sup>٣٩</sup> بطلان: ...، ج.

قال على بيان أن العلم غني عن التعريف: لا نسلم أن العلم لو لم يكن بحقيقة العلم ضرورياً، إلى آخره<sup>٤٠</sup>.

أقول: المدعى أنه متى كان العلم ضرورياً بمعنى حصوله لمن لم يمارس شيئاً من العلوم النظرية سواء كان ذلك العلم<sup>٤١</sup> تصوريأ أو تصديقاً، فإن كل واحد من أجزائه يجب أن يكون تصوّره ضرورياً غنياً عن التعريف، لكن العلوم المخصوصة التي أشار إليها صاحب الكتاب، وهي العلم بكون النار<sup>٤٢</sup> محقة والشمس مشرقة وما يجري مجرها كعلمنا بوجودنا وجود لذاتنا<sup>٤٣</sup> وألامنا وجوعنا وشبعنا، يتصورها كل واحد<sup>٤٤</sup>، وإن لم يكن مارس شيئاً من العلوم النظرية البتة، ولا شك أن التصديق بها يتوقف على تصور أجزائها. فلو كانت تلك التصورات مكتسبة لما حصلت هذه التصدقيات البدئية لمن لم يمارس علىأ كالعلوم والأطفال، وبالتالي باطل فكذا المقدم. وكلام الإمام المعرض، وإن كان حقاً في نفسه، لكنه غير قادر في كلام صاحب الكتاب.

وقوله: العلم بكون واجب الوجود غنياً عن الحيز<sup>٤٥</sup> والمكان علم ضروري، إلى آخر الاعتراض<sup>٤٦</sup>، فيه نظر، لأن دعوه الضرورة بعد العلم بحقيقة الحيز والمكان منوعة، ولم يقل بها أحد من أهل التحقيق، بل لا بد بعد العلم بجميع التصورات، ما كان منها بدئياً وما كان منها مكتسباً، من إقامة البرهان على ذلك كما فعله كل من صنف في هذا الفن، وتقدير تسليمه فلا يدح في كلام صاحب الكتاب، لأن الفرق ظاهر في ما ذكرنا، فإن العلم بكون واجب الوجود غنياً عن الحيز والمكان لا يحصل إلا بعد اكتساب العلم بحقيقة الحيز والمكان والاستغناء، وذلك كما ذكره<sup>٤٧</sup> الإمام المعرض لا يحصل إلا بالنظر الدقيق، وما نحن فيه قد نبهنا<sup>٤٨</sup> على أنه حاصل لمن لم يمارس علىأ البتة، فain أحدهما من الآخر؟

<sup>٤٠</sup> لا نسلم أن ... إلى آخره: لا نسلم إلى آخره، ج.

<sup>٤١</sup> العلم: إضافة فوق السطر، ج.

<sup>٤٢</sup> النار: + حارة، ج.

<sup>٤٣</sup> الذات: ذاتنا، ب.

<sup>٤٤</sup> واحد: أحد، ج.

<sup>٤٥</sup> الحيز: المحد، ج.

<sup>٤٦</sup> آخر الاعتراض: آخره، ج.

<sup>٤٧</sup> ذكر: ذكر، ب.

[الرازي:]

### المسألة الثالثة

النظر والفكر عبارة عن ترتيب مقدمات علمية أو ظنية ليتوصل بها إلى تحصيل علم أو ظن. مثاله إذا حضر في عقلنا أن هذه الخشبة قد مستها النار وحضر أيضاً أن كل خشبة مستها النار فهي محترقة، حصل من بجمع العلمين الأولين علم ثالث يكون هذه الخشبة محترقة، فاستحضار العلمين الأولين لأجل أن يتوصل بها إلى تحصيل هذا العلم الثالث، هو النظر.

### المسألة الرابعة

النظر قد يفيد العلم، لأن من حضر في عقله أن هذا العالم متغير، وحضر أيضاً أن كل متغير ممكن، فمجموع هذين العلمين يفيد العلم بأن العالم ممكن. ولا معنى لقولنا: النظر يفيد العلم، إلا هنا. دليل آخر: إبطال النظر إما أن يكون بالضرورة وهو باطل، وإلا ما كان مختلفاً فيه بين العقلاة، أو يكون بالنظر فيلزم منه إبطال الشيء بنفسه وهو محال. واحتج المتكلمون فقالوا: إذا تفكروا وحصل عقipe ذلك الفكر اعتقاد فلمنا يكون ذلك الاعتقاد حقاً، إن كان ضرورياً وجوب أن لا تختلف العلماء فيه، وليس كذلك، وإن كان نظرياً افتقر ذلك إلى نظر آخر ولزم التسلسل. والجواب أنه ضروري، فإن كل من أتي بالنظر على الوجه الصحيح، علم بالضرورة كون ذلك الاعتقاد حقاً.<sup>٤٨</sup>

<sup>٤٨</sup> نهياً + ليس (مشطوباً)، ج.

[الكاتب:]

قال: دليل آخر: إبطال النظر إما أن يكون بالضرورة وهو باطل وإلا ما كان مختلفاً فيه بين العقلاء أو بالنظر فيلزم منه إبطال الشيء بنفسه.

قلنا: هذا فيه نظر، لأنه لا يلزم منه ما تصدى لإثباته وهو كون النظر مفيداً للعلم في الجملة، بل الذي يلزم منه عدم الدليل على أن النظر لا يفيد العلم، لكن لا يلزم منه كونه مفيداً للعلم، لأن عدم الدليل على<sup>٤٩</sup> أحد النقيضين لا يكون دليلاً على النقيض الآخر.

[الرازي:]

#### المسألة الخامسة

حاصل الكلام في النظر هو أن يحصل في الذهن علماً وها يوجبان علماً آخر، فالتوصل بذلك الموجب إلى ذلك الموجب المطلوب هو النظر، وذلك الموجب هو الدليل. فنقول: ذلك الدليل إما أن يكون هو العلة كاستدلال بمحاسة النار على الاحتراق، أو المعلوم المساوي كاستدلال بحصول الاحتراق على محاسة النار، والاستدلال بأحد المعلومين على الآخر كاستدلال بحصول الاحتراق على حصول الإحراق فإنهما معلولاً عليه واحدة في الأجسام السفلية وهي الطبيعة التاربة.

[الكاتب:]

قال: حاصل الكلام في النظر، إلى آخره.

قلنا: هذا فيه نظر، لأنه جعل الفكر أولاً نفس ترتيب مقدمات علمية أو ظنية ليتوصل بها إلى تحصيل علم أو ظن وها هنا جعله نفس التوصل بها إلى غيرها، فيكون ذلك تناقضاً صريحاً.

---

<sup>٤٩</sup>أن النظر لا يفيد ... الدليل على: إضافة في هامش أ.

[ابن كونه:]

قال: جعل الفكر أولاً نفس ترتيب مقدمات علمية أو ظنية ليتوصل بها إلى تحصيل علم أو ظن،<sup>٥</sup> إلى آخره .

أقول: إن النظر والفكر والدليل ألفاظ متقاربة المفهوم، وقد يستعمل كل واحد منها مقام الآخر لا على سبيل المناقضة بل على وجه التجوز، ولا صرر يتوجه بطريق تغيير<sup>٦</sup> الاصطلاح في ذلك، فما ذكر من التناقض غير لازم، وهذه مناقشة لفظية لا يليق أمثالها بأرباب التحقيق.

[الرازي:]

#### المسألة السادسة

لا بد في طلب كل مجھول من معلومين متقدمين، فإن من أراد أن يعلم أن العالم ممكن فطريقه أن يقول: العالم متغير، وكل متغير ممكن. وأيضاً، لما كان ثبوت ذلك الحمول لنـك الموضوع مجھولاً، فلا بد من شيء يتوسطها بحيث يكون ثبوت ذلك الحمول له معلوماً ويكون ثبوته لنـك الموضوع معلوماً، فحينـذ يلزم من حصولها حصول ذلك المطلوب. فثبتت أن كل مطلوب مجھول لا بد له من معلومين متقدمين. ثم نقول: إن كانوا معلومين على القطع كانت النتيجة قطعية، وإن كان أحدهما مظنوناً أو كلاهما كانت النتيجة ظنية، لأن الفرع لا يكون أقوى من الأصل.

#### المسألة السابعة

النظر في الشيء ينافي العلم به، لأن النظر طلب والطلب حال حصول المطلوب محال، وينافي الجهل به، لأن الجاهل يعتقد كونه عالماً به، وذلك الاعتقاد يصرفه عن الطلب.

---

<sup>٥</sup>: جعل الفكر ... إلى آخره: جعل الفكر أولاً نفس ترتيب مقدمات علمية أو ظنية إلى آخره، ج.  
<sup>٦</sup>: تغيير: تغير، ب.

## المسألة الثامنة

الصحيح أن النظر يستلزم العلم اليقيني لما ذكرنا أنه مع حصول تينك المقدمتين يمتنع أن لا يحصل العلم بالمطلوب، إلا أنه غير مؤثر فيه، لأننا سنتقيم الأدلة على أن المؤثر ليس إلا الواحد، وهو الله تعالى.

## المسألة التاسعة

الدليل إما أن يكون مرتكباً من مقدمات كلها عقلية وهو موجود، أو كلها نقلية، وهذا محال، لأن إحدى مقدمات ذلك الدليل هو كون ذلك النقل حجة، ولا يمكن إثبات النقل بالنقل، أو بعضها عقلية وبعضها نقلية، وذلك موجود. ثم الضابط أن كل مقدمة لا يمكن إثبات النقل إلا بعد ثبوتها فإنه لا يمكن إثباتها بالنقل، وكل ما كان إخباراً عن وقوع ما جاز وقوته وجاز عدمه فإنه لا يمكن معرفته إلا بالحس أو بالنقل، وما سوى هذين القسمين فإنه يمكن إثباته بالدلائل العقلية والنقلية.

## المسألة العاشرة

قيل: الدلائل النقلية لا تفيد اليقين، لأنها مبنية على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف وعدم الاشتراك، وعدم الجاز وعدم الإضار وعدم النقل وعدم التقديم والتأخير وعدم التخصيص وعدم النسخ وعدم المعارض العقلي. وعدم هذه الأشياء مظنون لا معلوم، والموقوف على المظنون مظنون. وإذا ثبت هذا، ظهر أن الدلائل النقلية ظنية وأن العقلية قطعية، والظن لا يعارض القطع.

[ابن كهونة:]

فَصَّ<sup>٢</sup>: قيل: الدلائل النقلية لا تفيد اليقين، لأنها مبنية على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف وعدم الاشتراك وعدم الجاز وعدم الإضمار<sup>٣</sup> وعدم النقل وعدم القديم والتأخير وعدم التخصيص وعدم النسخ وعدم المعارض العقلي. وعدم هذه الأشياء مظنون لا معلوم، والموقوف على المظنون مظنون. وإذا ثبت هذا، ظهر أن الدلائل النقلية ظنية<sup>٤</sup> وأن العقلية قطعية، والظن لا يعارض القطع<sup>٥</sup>.

سؤال: أما كونها مبنية على ما ذكر حق، وأما قوله: وعدم هذه الأشياء مظنون لا معلوم، فممنوع، إذ ر بما اقترن بالدلائل النقلية أمور عرف وجودها بالتواتر وبغيره، وتلك الأمور تنفي هذه الاحتمالات قطعاً، ولو لا ذلك لما فهم من كلام أحد شيء على وجه اليقين، والواقع بخلافه.

<sup>٢</sup> فَصَّ: بياض، في ج.

<sup>٣</sup> الإضمار: الأصحاب، ب.

<sup>٤</sup> النقلية ظنية: العقلية عقلية، ب.

<sup>٥</sup> قيل: الدلائل ... القطع: قيل الدلائل النقلية لا تفيد اليقين إلى آخره، ج.

[الرازي:]

## الباب الثاني في أحكام المعلومات وفيه مسائل

### المسألة الأولى

صريح العقل حاكم بأن المعلوم إما موجود وإما معدوم، وهذا يدل على أمرتين، أن تصور ماهية الوجود تصور بديهي، لأن ذلك التصديق البدائي متوقف على ذلك التصور، وما يتوقف عليه البدائي أولى أن يكون بديهياً. بـ أن المعدوم معلوم، لأن ذلك التصديق البدائي متوقف على هذا التصور، فلو لم يكن هذا التصور حاصلاً لامتنع حصول ذلك التصديق.

[الكتابي:]

قال: صريح العقل حاكم بأن المعلوم إما موجود أو معدوم، إلى آخره.

قلنا: ما ذكرناه على الدليل الذي تمسك به في كون العلم غنياً عن التعريف يرد على هذا مع زيادة شيء آخر، وهو أن نقول: لا نسلم أن هذه المنفصلة ضرورية إن ادعت أن تصور أجزائها جزء منها كما هو رأي الإمام، ونسلم ذلك إن لم تدع ذلك كما هو رأي الحكام، لكن لا يلزم منه أن يكون تصور الموجود والمعدوم ضرورياً، لأن التصديق البدائي عند الحكماء عبارة عن القضية التي يكون تصور طرفها كافياً في جزم الذهن بالنسبة بينهما، وإن كان كل منها مكتسباً، فإن العلم يمكن الوجود محتاجاً إلى مؤثر علم ضروري عندهم مع أن تصور الممکن وال الحاجة والمؤثر ليس كذلك.

[ابن كونه:]

قال على الاستدلال بكون العلم بأن المعلوم إما موجود أو معدوم بديهي على أن تصور الوجود والعدم كذلك: ما ذكرناه على الدليل الذي تمسك به في كون العلم غنياً عن التعريف يرد على هذا مع زيادة شيء آخر وهو أن نقول: لا نسلم أن هذه المنفصلة ضرورية إن ادعت أن تصور

أجزائها جزء منها كما هو رأي الإمام<sup>٦</sup> ، ونسلم ذلك، إن لم تدع ذلك كما هو رأي الحكماء، لكن لا يلزم منه أن يكون تصور الموجود والمعدوم ضرورياً، لأن التصديق البدعي عند الحكماء عبارة عن القضية التي يكون تصور طرفها كافياً في جرم الذهن بالنسبة بينهما، وإن كان كل منها مكتسباً، فإن العلم بكون الوجود محتاجاً إلى مؤثر علم ضروري عندهم مع أن تصور الممكн وال الحاجة المؤثر ليس كذلك<sup>٧</sup> .

أتول: أما الاعتراض على كون العلم غنياً عن التعريف فقد سبق جوابه. وأما الزيادة التي ذكرها فهي قريبة من الوجه الأول، وربما ذكرت في جواب مسألة تعريف<sup>٨</sup> العلم تبيين جواب هذا أيضاً، فلا حاجة إلى التكرار.

[الرازي:]

### المسألة الثانية

مسمي الوجود مفهوم مشترك فيه بين الموجودات، لأننا نقسم الموجود إلى الواجب والممكн، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين. إلا ترى أنه لا يصح أن يقال: الإنسان إما أن يكون تركاً أو يكون حبراً؟ ولأن العلم الضروري حاصل بصحة هذا الحصر، وأنه لا واسطة بينهما، ولو لا أن المفهوم من الوجود واحد، وإلا لما حكم العقل بكون المتناقضين طرفين فقط.

[الكاتبي:]

قال: مسمى الوجود مفهوم مشترك فيه بين الموجودات، لأننا نقسم الموجود إلى الواجب والممكн، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم أن مورد التقسيم مشترك بين القسمين اشتراكاً معنويَا وإنما يلزم ذلك إن لو كان جواز الانقسام إلى أمرين موقوفاً على ذلك، وهو من نوع. فإن عندنا جواز الانقسام يتوقف على

<sup>٦</sup> كذا هو رأي الإمام: إضافة في هامش ب.

<sup>٧</sup> قال على الاستدلال ... ليس كذلك: على الاستدلال بكون العلم بأن المعلوم إما موجود أو معدوم بدعي إلى آخره، ج.

<sup>٨</sup> تعريف: إضافة في هامش ج.

أحد الأمرين وهو الاشتراك اللفظي أو المعنوي. وكيف لا، فإنه يصح أن يقال: العين إما عين باصرة أو عين فواراة أو عين ذهب، إلى غير ذلك من مفهوماتها، مع أن العين ليست مشتركاً فيه بين هذه الأقسام اشتراكاً معنواً، وما ذكره من المثال إنما لم يصح التقسيم فيه لانتفاء الاشتراك لفظاً ومعنى.

قال: ولأن العلم الضروري حاصل بصحة هذا المقص، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم ذلك إن ادعى المعلوم في الموجود المشترك والمعدوم فإنه مصادرة على المطلوب، ومسلم إن ادعى المعلوم في المعدوم وفي موجود ما، لكن لا نسلم أن الموجود لوم يكن مشتركاً لما انحصر المعلوم في موجود ما وفي المعدوم، فإنما نعلم بالضرورة أن كل معلوم فإما موجود بوجود خاص وإما معدوم، إذ لو انتفى عنه جمع الموجودات والمعدوم لزم ارتفاع الوجود والمعدوم عن شيء واحد، وذلك محال يأبه العقل الصريح والطبع السليم.

[ابن كثونة:]

قال على الاستدلال بالنحصار المعلوم في الموجود والمعدوم وعدم الواسطة بينهما على أن الوجود مفهوم مشترك: لا نسلم ذلك إن ادعى المعلوم في الموجود المشترك، إلى آخره.<sup>٥٩</sup>

أقول: قد ذكر صاحب الكتاب هذا الكلام في كثير من كتبه وأجاب عنه بقوله: لا شك أن العقل يتصور من معنى الثبوت مفهوماً ومن معنى السلب مفهوماً ويجزم بأنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان، وهو عند<sup>٦٠</sup> تصور مفهوم الثبوت ومفهوم السلب لا يفتقر إلى الإشارة إلى ماهية معينة، وذلك يوجب كون مفهوم الثبوت أمراً واحداً، هذه ألفاظ صاحب الكتاب. وما يدل على المطلوب ويقرر الحجة المذكورة<sup>٦١</sup> أن تصور مفهوم الوجود وكذا تصور مفهوم عدم كلاهما بديهيان والجزم حاصل لنا بأنه متى كذب مفهوم العدم<sup>٦٢</sup> على أي شيء صدق مفهوم الوجود عليه، ولو لم يكن الوجود

<sup>٥٩</sup> قال على الاستدلال ... مفهوم مشترك: قال على الاستدلال بالنحصار المعلوم في الموجود والمعدوم إلى آخره، ج.

ب.

وهو عند: وعند، ب.

٦٠ المذكورة: + أيضاً، ج.

٦١ كلامها ... العدم: إضافة في هامش ج.

مشتركاً لما لزم ذلك لاحتلال كذبها معاً<sup>٦٣</sup>، وكيف لا يكون كذا مع أن الجزم بمجرد كون الشيء في الأعيان كافٍ في الجزم بصدق الوجود عليه وإلا لاحتلال كذب غيره من مفهومات الوجود عليه عند الجزم بكونه<sup>٦٤</sup> في الأعيان. وفي المسألة مزيد التحقيق لا نطول بذكره.

[الرازي:]

### المسألة الثالثة

الوجود زائد على الماهيات<sup>٦٥</sup>، لأن ندرك التفرقة بين قولنا: السواد سواد، وبين قولنا: السواد موجود، ولو لا أن المفهوم من كونه موجوداً زائد على كونه سواداً، وإنما باقي هذا الفرق، ولأن العقل يمكنه أن يقول: العالم يمكن أن يكون موجوداً وأن يكون معدوماً، ولا يمكنه أن يقول: الموجود إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، ولو لا أن الوجود مغایر للماهية وإلا لما صاح هذا الفرق.

[الكتابي:]

قال: الوجود زائد على الماهيات، لأن ندرك التفرقة بين قولنا: السواد سواد، وبين قولنا: السواد موجود، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم بإدراك التفرقة بينها في المعنى، فإن التفرقة عندنا ليس إلا في اللفظ. لم قلتم بأنه ليس كذلك؟ لا بد له من دليل، ويمكن أن يجاب عنه بأن يقال: العقل يطلب الدليل على القول الثاني دون الأول، ولو كان التغيير في اللفظ فقط لما طلب ذلك كما لا يطلب الدليل على شيء من قول القائل: الإنسان إنسان، والإنسان بشر، لكون التغيير في اللفظ فقط.

قال: ولأن العقل يمكنه أن يقول: العالم إما أن يكون موجوداً وإما أن يكون معدوماً، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم صحة هذا القول، فإن العالم اسم لكل موجود سوى الله تعالى، وإذا كان كذلك لا يصح اقسامه إلى الموجود والمعدوم كما لا يصح اقسام الموجود إليها. فإن جعل العالم اسمًا لأعم من

<sup>٦٣</sup> معاً: إضافة في هامش ج.

<sup>٦٤</sup> بكونه: بمجرد كونه، ج.

<sup>٦٥</sup> الماهيات: الماهية، والتصحيح عن الكتابي.

الموجود والمعدوم وهو الماهية القابلة لها، فيكون ذلك مصادرة على المطلوب، لأن ذلك إنما يصح أن لو كانت الماهية مغایرة للوجود، وهو في بيان ذلك.

[الرازي:]

#### المسألة الرابعة

المعدوم ليس بشيء، والمراد منه أنه لا يمكن تقرير الماهيات منفكة عن صفة الوجود، والدليل عليه أن الماهيات لو كانت متقررة في نفسها لكان مشاركة في كونها متقررة خارج الذهن ومتخالفة بخصوصياتها، وما به المشاركة غير ما به الخلافة، فكان كونها متقررة خارج الذهن أمراً مشتركاً فيه زائداً على خصوصياتها، ولا معنى للوجود إلا ذلك. فيلزم أن يقال: إنها حال عرانها عن الوجود كانت موصوفة بالوجود وهو محال. وأيضاً، فإننا ندرك التفرقة بين قولنا: السواد سواد، وبين قولنا: إن السواد متقرر في الخارج، وهذا يدل على أن كونه متقرراً في الخارج صفة زائدة على الماهية.

واحتاجوا بأن المعدوم متميز، وكل متميز ثابت، فالمعدوم ثابت<sup>٦٦</sup>. بيان الأول من وجوده: أنا تميز بين طلوع الشمس غالباً من شرقها وبين طلوعها غالباً من مغربها، وهذا الظلوعان معدومان، فقد حصل الامتياز بين المعدومات. بـ أنا نقدر على الحركة يمنة ويسرة، ولا نقدر على الطيران إلى السماء، وهذه الأشياء معدومة مع أنها متميزة. جـ أنا أحب حصول اللذات وبكره حصول الآلام، فقد وقع حصول الامتياز في هذه المعدومات. وبيان أن كل متميز ثابت فهو<sup>٦٧</sup> أن التمييز هو الموصوف بصفة لأجلها امتياز عن الآخر، وما لم يكن حقيقته متقررة امتنع كونها موصوفة بالصفة الموجبة للامتياز. والجواب: إن ما ذكرت منقوض بتصور الممتنعات وبتصور المركبات كجبل من ياقوت وبحر من زيف، وبتصور الإضافيات ككون الشيء حاصلاً في الحيز وحالاً ومحلاً، فإن هذه الأمور متميزة في العلم مع أنها نفي محض بالاتفاق.

<sup>٦٦</sup> فالمعدوم ثابت: --، والإضافة عن سائر المخطوطة.

<sup>٦٧</sup> فهو: وهو.

[الكتابي:]

قال: المدوم ليس بشيء، والدليل عليه أن الماهيات لو كانت متقررة في نفسها، إلى آخره. قلنا: لم قلتم بأنها إذا كانت مشتركة في كونها متقررة خارج الذهن لزم كونها موجودة فيه، وإنما يلزم ذلك إن لو كان التقرر في الخارج هو عين الوجود وهو من نوع، فإن عدم التقرر في الخارج أعم من الوجود فيه، إذ كل موجود عندهم متقرر في الخارج، وليس كل متقرر في الخارج موجوداً فيه، لأن المدعومات عندهم متقررة في الخارج وليس موجودة فيه.

وأما قوله: ولا نعني بالوجود سوى ذلك.

قلنا: فعل هذا لا يكون ذلك إبطالاً لما ذهبوا إليه، بل يكون ذلك بالحقيقة تسلیماً لقولهم وتفسيراً للوجود بما أثبتوا للمدوم.

[ابن كونه:]

قال على دليل أن المدوم ليس بشيء: لم قلتم بأنها إذا كانت مشتركة في كونها متقررة خارج الذهن لزم كونها موجودة فيه، إلى آخره.<sup>٦٨</sup>

أقول: مقصود صاحب الكتاب أن يرد المسألة إلى خلاف لفظي ليتبين بذلك أن كل ما يدعونه<sup>٦٩</sup> على هذه المقدمة بناءً منهم على أن الخلاف فيها معنوي باطل، فلا يكون ذلك تسلیماً لقولهم كما ذكر، بل هو<sup>٧٠</sup> إلزام لهم بالاعتراف بالحق من نفس مذهبهم.

[الرازي:]

### المسألة الخامسة

حكم صريح العقل بأن كل موجود فهو إما واجب لذاته أو ممكن لذاته. أما الواجب لذاته فله خواص: أشيء الواحد لا يمكن أن يكون واجباً لذاته ولغيره معاً، لأن الواجب لذاته هو الذي لا يتوقف على

<sup>٦٨</sup> قال على دليل ... إلى آخره: قال على دليل أن المدوم ليس بشيء إلى آخره، ج.

<sup>٦٩</sup> يدعونه: فرعوه، ج؛ مع تصحيح في المامش.

<sup>٧٠</sup> هو: إضافة فوق السطر، ج.

الغير، والواجب لغيره هو الذي يتوقف على الغير، فكونه واجباً لذاته ولغيره معاً يوجب المجمع بين التقاضين. ب الواجب لذاته لا يكون مرتكباً، لأن كل مرتكب فإنه يفتقر إلى جزئه، وجزوء غيره، فكل مرتكب فهو مفتقر إلى غيره، والمفتقر إلى الغير لا يكون واجباً لذاته على ما ثبت تقريره. ج الوجوب بالنسبة لا يكون مفهوماً ثبوتاً، وإلا لكان إما تمام الماهية أو جزءاً منها أو خارجاً عنها، والأول باطل، لأن صريح العقل ناطق بالفرق بين الواجب لذاته وبين نفس الوجوب بالنسبة. وأيضاً، فكما حقيقة الله غير معلوم، ووجوبه بالنسبة معلوم. والثاني باطل وإلا لزم كون الواجب لذاته مرتكباً. والثالث باطل، لأن كل صفة خارجة عن الماهية لاحقة بها<sup>٧١</sup> فهي مفترقة إليها، وكل مفتقر إلى الغير ممكن لذاته فيكون واجباً لغيره، فيلزم أن يكون الوجوب بالنسبة ممكناً لذاته واجباً لغيره، وهو محال.

وأما الممكن لذاته فله خواص: أ الممكن لذاته لا بد وأن يكون نسبة الوجود والعدم إليه على السوية، إذ لو كان أحد الطرفين أولى به فإن كان حصول تلك الأولوية يمنع من طريقان العدم عليه فهو واجب لذاته، وإن كان لا يمنع فليفترض مع حصول ذلك القدر من الأولوية تارة موجوداً وأخرى معدوماً فامتياز أحد الوقتين عن الآخر بالواقع إن لم يتوقف على انضمام مرجع إليه لزم رجحان الممكن المتساوي لا لرجح. وإن توقف على انضمامه إليه<sup>٧٢</sup> لم يكن المحاصل أولاً كافياً في حصول الأولوية، وقد فرضناه كافياً، هذا خلف. فثبتت أن الشيء متى كان قابلاً للوجود والعدم كان نسبة إليه بالسوية. ب الممكن المتساوي لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا برجح، والعلم به مركز في فطرة العقلاء بل في فطرة طباع الصبيان، فإنك لو لطمت وجه الصبي وقلت: هذه اللطمة حصلت من غير فاعل البتة، فإنه البتة لا يصدقك فيه ، بل في فطرة الهمائم، فإن الحمار إذا أحس بصوت الخشبة فزع، لأنه تقرر في فطرته أن حصول صوت الخشبة بدون الخشبة محال. وأيضاً، فلما كان الطرفان بالنسبة إليه على السوية وجب أن لا يحصل الرجحان بالنسبة إليه وإلا لزم التناقض. ج، احتياج الممكن إلى المؤثر لإمكانه لا لحوله، لأن المحدث كيفية لذلك الوجود فهي متاخرة عن ذلك الوجود بالرتبة، والوجود متاخر عن الإيجاد المتاخر عن احتياج الأمر إلى الموجد المتاخر عن علة تلك الحاجة وعن جزئها وعن شرطها، فلو كان المحدث علة تلك الحاجة أو جزاءً لتلك العلة أو شرطاً لها لزم تأثير الشيء عن نفسه بمراتب، وهو محال.

<sup>٧١</sup> لها.

<sup>٧٢</sup> على انضمامه إليه: -، والإضافة عن سائر المخطوطات.

[الكاتي:]

قال: الوجوب بالذات لا يكون مفهوماً ثبوتاً، وإنما تقام الماهية أو جزءاً منها أو خارجاً عنها، إلى آخره.

قلنا: لم لا يجوز أن يكون خارجاً عنها؟

قوله: لأن كل صفة خارجة عن الماهية متفقرة إليها فيكون ممكناً فالوجوب بالذات ممكناً بالذات، وهذا خلف.

قلنا: لا نسلم استحالة ذلك، فإن الحال هو أن يكون الواجب بالذات ممكناً بالذات، وأما هنا فغير معلوم استحالته.

لا يقال: لو كان الوجوب ممكناً بالذات كان الواجب أولى أن يكون ممكناً بالذات، لأننا نقول: لا نسلم أن الواجب بالذات هو الذي لا يفتقر في وجوده إلى غيره لانصافه بالوجوب بالذات، ولا امتناع في أن يكون الذات موجبة<sup>٧٣</sup> لصفة، ثم تلك الصفة موجبة لصفة أخرى لها. وإذا كان كذلك، فيجوز أن يكون ذات واجب الوجود موجبة<sup>٧٤</sup> لحصول الوجوب بالذات له، وتصير هي مع كونها ممكناً موجبة لحصول استغفاره في وجوده عن غيره ومع هذا الاحتمال لا يلزم ما ذكرته من الحال.

قال: احتياج الممكن إلى المؤثر لإمكانه لا لحوله، لأن الحدوث كافية لذلك الوجود، إلى آخره. قلنا: هذا الدليل بعينه يدل على أن الإمكان أيضاً ليست علة للحاجة، لأن الإمكان كافية لذلك الوجود فيكون متأخرة عنه، إلى آخر ما ذكره. وجوابه أن يقال: لا نسلم أن إمكان وجود الشيء متأخر عنه بل هو سابق عليه بالضرورة، إذ لو لم يكن ممكناً قبل وجوده كان ممتنعاً، والممتنع الوجود استحال وجوده، فكان ينبغي أن لا يوجد شيء أصلاً من الممكناً، وذلك محال.

[ابن كونة:]

قال على دليل أن الوجوب بالذات لا يكون مفهوماً ثبوتاً لجواز أن تكون ذات واجب الوجود

<sup>٧٣</sup> موجبة: مرجياً، أ.

<sup>٧٤</sup> موجبة: موجباً، أ.

موجبة<sup>٧٥</sup> لحصول الوجوب بالذات له: وتصير هي مع كونها ممكنة موجبة لحصول<sup>٧٦</sup> استغنائه في وجوده عن غيره.<sup>٧٧</sup>

أول: يلزم<sup>٧٨</sup> من هذا تقدم الوجوب على الاستغناء المتقدم على وجود الواجب، إذ لو لم يكن مستغنيناً لما وجد، لأن وجوده حينئذ لا يكون من ذاته، لأن التقدير عدم الاستغناء عن الغير، ولا من الغير، إذ لا يتقدم عليه غيره، فثبتت تقدم الاستغناء على وجوده. فإن كان وجوده نفس وجوده لزم تقدم الوجوب على نفسه بمرتبتين، وإن لم يكن نفسه فلا شك أنه صفة ونعت للموجود فيكون متأخراً عن الوجود المتأخر عن الاستغناء المتأخر عن الوجوب فيتأخر عن نفسه بعدة مراتب، وهو بين البطلان.

[الرازي:]

### المسألة السادسة

الممكن إما أن يكون قائماً بنفسه أو قائماً بغيره، والقائم بنفسه إما أن يكون متحيزاً أو لا يكون متحيزاً، والمتحيز إما أن لا يكون قابلاً للقسمة وهو الجوهر الفرد أو يكون قابلاً للقسمة وهو الجسم، والقائم بالنفس الذي لا يكون متحيزاً ولا حالاً في المتحيز هو الجوهر الروحاني. ومنهم من أبطله فقال: لو فرضنا موجوداً كذلك لكان مشاركاً للباري تعالى في كونه غير متحيز وغير حال في المتحيز فوجب أن يكون مثلاً للباري. وهو ضعيف، لأن الاشتراك في السلوب لا يوجب الاشتراك في الماهية، لأن كل ماهيتين مختلفتين بسيطتين لا بد أن تشاركاً في سلب كل ما عداهما عنها. وأما القائم بالغير فهو العرض، فإن كان قائماً بالتحيزات فهو الأعراض الجسمانية، وإن كان قائماً بالفارقات فهو الأعراض الروحانية.

<sup>٧٥</sup> موجبة: موجباً، بـ ج.

<sup>٧٦</sup> الوجوب بالذات له وتصير هي مع كونها ممكنة موجبة لحصول: مكرر في بـ.

<sup>٧٧</sup> قال على دليل ... عن غيره: قال على دليل أن الوجوب بالذات لا يكون مفهوماً ثبوتاً إلى آخره، جـ.

<sup>٧٨</sup> يلزم: لزم، جـ.

الأعراض إما أن تكون بحيث يلزم من حصولها صدق النسبة أو صدق قبول القسمة أو لا ذلك ولا هذا. والقسم الأول هو الأعراض النسبية وهي أنواع: أـ حصول الشيء في مكانه وهو المسمى بالكون. ثم إن حصول الأول في الحيز الثاني هو المركبة، وحصول<sup>٧٩</sup> الثاني في الحيز الأول هو السكون، وحصول الم gioherin في حيزين يتخللها ثالث هو الانفصال، وحصولها في حيزين لا يتخللها ثالث، هو الاجتماع. بـ حصول الشيء في الزمان، وهو المدى. جـ النسبة المتكررة كالأبوبة والبنوة والفوقيـة والتحتـية، وهي الإضافة. دـ تأثيرـ الشـيءـ فيـ غيرـهـ،ـ وهوـ الفـعلـ. هـ انتـصـافـ الشـيءـ بـتأـثـيرـهـ عنـ غيرـهـ،ـ وهوـ الانـفعـالـ. وـكـونـ الشـيءـ مـحـاطـ بـشـيءـ آخـرـ بـعـيـثـ يـنـقـلـ المـحـيطـ بـانتـقـالـ المـحـاطـ بـهـ،ـ وهوـ الـمـلـكـ. زـ الـهـيـةـ الـخـاصـلـةـ لـجـمـوعـ الـجـسـمـ بـسـبـبـ حـصـولـ النـسـبـةـ بـيـنـ أـجـزـائـهـ،ـ وـسـبـبـ حـصـولـ النـسـبـةـ بـيـنـ تـلـكـ الـأـجـزـاءـ وـبـيـنـ الـأـمـرـوـمـ الـخـارـجـةـ عـنـهـاـ كـالـقـيـامـ وـالـقـعـودـ،ـ وـهـوـ الـوـرـضـ. وـمـنـمـنـ قـالـ:ـ إـنـ هـذـهـ النـسـبـةـ لـأـجـزـاءـ لـهـاـ فـيـ الـأـعـيـانـ إـلـاـ لـكـانـ اـنـصـافـ مـحـالـهـ بـهـاـ نـسـبـةـ أـخـرىـ مـغـايـرـةـ لـهـاـ فـيـلـزـمـ التـسـلـسـلـ. وـالـقـسـمـ

الـثـانـيـ مـنـ الـأـعـرـاضـ،ـ هوـ الـأـعـرـاضـ الـمـوجـبةـ لـقـبـولـ الـقـسـمـ،ـ وـهـيـ إـمـاـ أـنـ تـكـونـ بـعـيـثـ يـحـصـلـ بـيـنـ الـأـجـزـاءـ حـدـ مـشـتـرـكـ وـهـوـ الـعـدـ،ـ إـلـاـ مـاـ أـنـ لـاـ يـحـصـلـ وـهـوـ الـقـدـارـ،ـ وـهـوـ إـمـاـ أـنـ يـقـبـلـ الـقـسـمـ فـيـ جـمـةـ

وـاحـدـةـ وـهـوـ الـخـطـ،ـ أـوـ فـيـ جـمـيـنـ وـهـوـ السـطـحـ،ـ أـوـ فـيـ الـجـهـاتـ الـثـلـاثـ،ـ وـهـوـ الـجـسـمـ. وـالـقـسـمـ الـثـالـثـ،ـ وـهـوـ الـعـرـضـ الـذـيـ لـاـ يـوـجـبـ الـقـسـمـ وـلـاـ النـسـبـةـ،ـ فـنـقـولـ:ـ إـنـهـ إـمـاـ أـنـ تـكـونـ مـشـرـوـطـ بـالـحـيـاةـ إـلـاـ مـاـ

لـاـ تـكـونـ.ـ أـمـاـ الـأـوـلـ وـهـوـ الـعـرـضـ الـمـشـرـوـطـ بـالـحـيـاةـ فـهـوـ إـمـاـ الـإـدـرـاكـ وـإـمـاـ الـتـحـرـكـ.ـ أـمـاـ الـإـدـرـاكـ فـهـوـ إـمـاـ

إـدـرـاكـ الـجـزـئـاتـ وـهـوـ الـحـوـاسـ الـخـمـسـ،ـ إـلـاـ إـدـرـاكـ الـكـلـيـاتـ وـهـوـ الـعـلـومـ وـالـظـنـونـ وـالـجـهـالـاتـ،ـ وـيـدـخـلـ

فـيـ الـنـظـرـ.ـ أـمـاـ الـتـحـرـكـ فـهـوـ إـمـاـ يـتـمـ بـالـإـرـادـةـ وـالـقـدرـةـ وـالـشـهـوـةـ وـالـنـفـرـةـ.ـ وـأـمـاـ الـعـرـضـ الـذـيـ لـاـ يـكـونـ

مـشـرـوـطـاـ بـالـحـيـاةـ فـهـيـ<sup>٨٠</sup>ـ الـأـعـرـاضـ الـمـحـسـوـسـ بـإـحـدـىـ الـحـوـاسـ الـخـمـسـ،ـ أـمـاـ الـمـحـسـوـسـ بـالـقـوـةـ الـبـاـصـرـةـ

فـالـأـضـوـاءـ وـالـأـلـوـانـ،ـ وـأـمـاـ الـمـحـسـوـسـ بـالـقـوـةـ الـسـامـعـةـ فـالـأـصـوـاتـ وـالـمـحـرـوفـ،ـ وـأـمـاـ الـمـحـسـوـسـ بـالـقـوـةـ الـذـاهـةـ

فـالـطـعـومـ الـتـسـعـةـ وـهـيـ الـمـرـارـةـ وـالـحـلـاوـةـ وـالـحـرـافـةـ وـالـمـلـوـحـةـ وـالـمـسـوـمـةـ وـالـمـحـوـضـةـ وـالـعـفـوـضـةـ وـالـقـبـضـ

وـالـتـفـاهـةـ.ـ وـأـمـاـ الـمـحـسـوـسـ بـالـقـوـةـ الشـامـةـ فـالـطـيـبـ وـالـتـنـ،ـ وـأـمـاـ الـمـحـسـوـسـ بـالـقـوـةـ الـلـامـسـةـ فـالـحـرـارةـ

وـالـبـرـودـةـ وـالـرـطـوبـةـ وـالـبـيـوـسـةـ وـالـخـفـةـ وـالـثـقـلـ وـالـصـلـابـةـ وـالـلـيـنـ،ـ فـهـذـهـ جـمـلـةـ أـقـسـامـ الـمـكـنـاتـ.

<sup>٧٩</sup> وـحـصـولـ:ـ وـالـحـصـولـ.

<sup>٨٠</sup> فـهـيـ:ـ فـهـوـ.

## المسألة الثامنة

القول بالجواهر الفرد حق، والدليل عليه أن الحركة والزمان كل واحد منها مركب من أجزاء متعاقبة، كل واحد منها لا يقبل القسمة بحسب الزمان، فوجب أن يكون الجسم مركباً من أجزاء لا تتجزأ. بيان المقام الأول في الحركة، وهو أنه لا بد أن يحصل من الحركة في الحال شيء، وإلا لامتنع أن يصير ماضياً ومستقبلاً، لأن الماضي هو الذي كان خاصراً وقد فات والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره ولم يحصل، فلو لم يكن شيء منه حاصلاً في الحال لامتنع كونه ماضياً ومستقبلاً، فيلزم نفي الحركة أصلاً وهو محال. ثم نقول: الذي وجد منها في الحال غير منقسم اقساماً يكون أحد نصفيه قبل الآخر، وإلا لم يكن كل الحاضر حاضراً وهذا خلف. وإذا ثبت هذا فعنده انتفاء ذلك الجزء الذي لا يقبل القسمة بحصول جزء آخر لا يقبل القسمة، وكذا الثالث والرابع، فثبتت أن الحركة مركبة من أمور كل واحد منها لا يقبل القسمة التي يكون أحد جزيمها سابقاً على الآخر.

وأما بيان أن الأمر كذلك في الزمان، فلأن الآن الحاضر الذي هو نهاية الماضي وبداية المستقبل لا يقبل القسمة، وإلا لم يكن حاضراً، وإذا عدم يكون عدمه دفعة أيضاً، فإن العدم متصل بآن الوجود، وكذا القول في الثاني والثالث، فالزمان مركب من آنات متالية كل واحد منها لا يقبل القسمة، وإذا ثبت هذا فالقدر الذي يتحرك عليه بالجزء الذي لا يتتجزأ من الحركة في الآن الذي لا ينقسم، إن كان منقوساً كانت الحركة إلى نصفها سابقة على الحركة من نصفها إلى آخرها، فيكون ذلك الجزء من الحركة منقوساً وذلك الآن من الزمان منقوساً وهو محال، وإن لم يكن منقوساً فهو الجواهر الفرد.

احتجوا بأن قالوا: إذا وضعنا جواهراً بين جواهرين فالوجه الذي من المتوسط يلاقى اليدين غير الوجه الذي منه يلاقى اليسار فيكون منقوساً. فنقول: لم لا يجوز أن يقال: الذات واحدة والوجهان عرضان قائمان بها، وهذا قول نفاة الجواهر الفرد، فإنهما قالوا: الجسم إنما يلاقى جسماً آخر بسطحه، ثم قالوا: سطحه عرض قائم به، فكذا هاهنا.

[الكتابي:]

قال: القول بالجوهر الفرد حق، والدليل عليه أن الحركة والزمان كل واحد منها مركب من أجزاء متعاقبة، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم أن الحركة الحاضرة لو أمكن انتساحها كان أحد نصفيها قبل الآخر، فإنه لا يلزم من إمكان الانقسام بالفعل. وإن ادعى أنها لا ينقسم بالفعل سلم له ذلك، لكن لا ينفعه، لأنه لا يلزم من عدم الانقسام بالفعل امتناع الانقسام لجواز أن يكون إمكان الانقسام مع عدم الانقسام بالفعل واقعياً.

قال: فنقول: لم لا يجوز أن يقال: الذات واحدة والوجهان عرضان فما هي؟

قلنا: ما يلقي به الجزء المتوسط أحد الجزيئين الطرفين غير الذي يلقي به الآخر بالضرورة، فالملاقات إن كان بشيء من الذات انقسمت بالضرورة، وإن كان بالعرض كان محل أحد العرضين غير محل الآخر، وإلا لزم حلول عرضين في محل واحد، وهو محال، وذلك يوجب انتساح الذات أيضاً.

[ابن كونة:]

قال في مسألة الجوهر الفرد: ما يلقي به الجزء الأوسط أحد الجزيئين الطرفين غير الذي يلقي به الآخر، إلى آخره<sup>٨١</sup>.

أقول: إن استحالة حلول عرضين في محل واحد غير معلومة بالبداهة، ثم إن الجسم الواحد البسيط يتصرف بالحرارة والبرودة<sup>٨٢</sup> وبغيرها من الأعراض، وكذا كل واحد من أجزائه المفروضة، فلم لا يجوز مثل ذلك هاهنا، وإنما الممتنع أن يتخذ نوع العرضين ثم يتخذ محلهما من غير مميز<sup>٨٣</sup> ولا

<sup>٨١</sup> قال في ... إلى آخره: قال في مسألة الجوهر الفرد إلى آخره، ج.

<sup>٨٢</sup> والبرودة: والرطوبة مثلاً، ج.

<sup>٨٣</sup> مميز: متميز، ج.

زمان<sup>٨٤</sup>، فإن كان يدعى أن الأمر في هذه الصورة كذا وجب أن يقيم البرهان عليه، لكنه لم يفعل ذلك<sup>٨٥</sup>.

[الرازي:]

### المسألة التاسعة

حصول الجوهر في الحيز صفة قائمة به، والدليل عليه أن الواحد منا يقدر على تحصيل الجسم في الحيز وغير قادر على ذات الجسم، والمقدور غير ما هو غير مقدور، ولأنه لو انتقل من ذلك الحيز إلى حيز آخر خصولة في الحيز الأول غير باقٍ وذاته باقية، وغير الباقي غير ما هو باقٍ<sup>٨٦</sup>، ولأن ذات الجوهر ذات قائمة بالنفس، وحصلها في الحيز نسبة بين ذاته وبين الحيز، فوجب القول بتغيرها.

### المسألة العاشرة

الحق عندي أن الأعراض يجوز البقاء عليها بدليل أنه كان ممكناً الوجود في الزمان الأول، فلو انتقل إلى الامتناع الذاتي في الزمان الثاني لجاز أيضاً أن ينتقل الشيء من العدم الذاتي إلى الوجود الذاتي، وذلك يلزم منه نفي احتمال المحدث إلى المؤثر وإنه محال.

<sup>٨٤</sup> زمان: + فارقان، ج.

<sup>٨٥</sup> ذلك: .. ج.

<sup>٨٦</sup> باقٍ: باقٍ.

## الباب الثالث في إثبات العلم بالصانع وفيه مسائل

### المسألة الأولى

الأجسام محدثة خلافاً للفلاسفة. لنا وجوه: الأول: لو كان الجسم أزلياً لكن في الأزل إما ساكناً أو متاحراً والثاني باطل أن فبطل القول بكونه أزلياً. أما المحصر ظاهراً لأن الجسم لا بد أن يكون حاصلاً في الحيز، فإن كان مستقرأً فيه فهو السakan، وإن كان منتقلأً إلى حيز آخر فهو المتحرك، وإنما قلنا: إنه يمتنع كونه متاحراً لوجوده، أحدها أن ماهية الحركة الانتقال من حالة إلى حالة، وهذه الماهية تقتضي كونها مسبوقة بالغير، والأزل عبارة عن نفي المسبوقة بالغير، والجمع بينهما محال. وثانياً أنه<sup>٨٧</sup> إن لم يحصل في الأزل شيء من الحركات فلكلها أول، وإن حصل ولم يكن مسبوقاً بشيء آخر فهو أول الحركات وإن كان مسبوقاً بشيء آخر كان الأزلي مسبوقاً بغيره وهو محال. وثالثاً<sup>٨٨</sup> أن كل واحدة من تلك الحركات إذا كانت حادثة كانت مسبوقة<sup>٨٩</sup> بعدم لا أول له، فتلك العدمنات بأسرها مجتمعة في الأزل، فإن حصل معها شيء من الموجودات لزم كون السابق مقارناً للمسقوق وهو محال، وإن لم يحصل معها شيء من الموجودات كانت تلك الحركات أول وهو المطلوب.

إنما قلنا: إنه يمتنع كون الأجسام ساكتة في الأزل، لأننا قد دللنا على أن السكون صفة موجودة، فنقول: هذا السكون لو كان أزلياً امتنع زواله، ولا يمتنع زواله فلا يكون أزلياً. بيان الملازمة أن الأزلي إن كان واجباً لذاته وجب أن يمتنع عدمه، وإن كان ممكناً لذاته افتقر إلى المؤثر الواجب لذاته قطعاً للدور والتسلسل. وذلك المؤثر يمتنع أن يكون فاعلاً مختاراً، لأن الفاعل المختار إنما يفعل بواسطة القصد والإختيار، وكل من كان كذلك كان فعله محدثاً، فالأزلي يمتنع أن يكون فعلاً للفاعل المختار، وإن كان ذلك المؤثر موجباً فإن كان تأثيره غير موقوف على شرط لزم من وجوب دوام تلك العلة وجوب دوام ذلك الأثر، وإن كان موقوفاً على شرط كذلك الشرط لا بد وأن يكون واجباً لذاته أو موجباً لواجب لذاته بالدليل الذي سبق ذكره<sup>٩٠</sup>. فحيثند<sup>٩١</sup> تكون العلة وشرط تأثيرها واجباً لذاته، فوجب دوام المعلول، فثبت أن هذا السكون لو كان أزلياً لامتنع زواله.

<sup>٨٧</sup> وثالثاً أنه: الثاني، والتصحيح عن الكاتبي.

<sup>٨٨</sup> وثالثاً: الثالث، والتصحيح عن الكاتبي.

<sup>٩٠</sup> كانت حادثة كانت مسبوقة: كان حادثاً كأن مسبوقاً.

<sup>٩١</sup> ذكره: -، والإضافة عن سائر الخطوطات.

وإنما قلنا: إنه لا يمتنع زواله لأن الأجسام متماثلة، ومتي كان كذلك كان الجسم جائز الخروج عن حيزه، ومتي كان كذلك كان ذلك السكون جائز الزوال. وإنما قلنا: إن الأجسام متماثلة، لأنها متماثلة في الجسمية والحجمية والامتداد في الجهات، فلن لم يخالف بعضها بعضاً في شيء من أجزاء الماهية فقد ثبت المثال، وإن حصلت هذه الخالفة فما به المشاركة وهو مجموع الجسمية مغایر لما به الخالفة، وعند هذا نقول: إن كان ما به المشاركة محلاً وما به الخالفة حالاً فهذا يقتضي كون الذوات التي هي الأجسام متماثلة في تمام الماهية، إلا أنه قام بها أعراض مختلفة، وذلك لا يضرنا في غرضنا. ولو كان ما به المشاركة حالاً وما به الخالفة محلاً فهذا محال، لأن ما به الخالفة إن كان في نفسه حجاً وذاهاً في الجهات كان محل الجسمية نفس الجسمية وهو محال، وإن لم يكن حجاً ولاختصاً بالحيز أصلاً لزم أن يكون الحاصل في الحيز حالاً فيما لا حصول له في الحيز وذلك محال، وأما إن لم يكن أحد هذين الاعتبارين حالاً في الآخر ولا محلاً له فحيثنة يكون ما به المشاركة ذوات قائمة بأنفسها حالية عن جهات الاختلافات، فثبت أن الأجسام متماثلة. وإذا ثبت هذا نقول: لما صع خروج بعض الأجسام عن حيزه وجوب أن يصعد خروج الكل عن حيزه وبتقدير خروجه عن حيزه فقد بطل ذلك السكون، لأنه لا معنى للسكون المعين إلا ذلك الحصول المعين في ذلك الحيز، فإذا لم يبق ذلك الحصول وجوب أن لا يبقى ذلك السكون، فقد ثبت أن السكون لو كان أزلياً لما زال، وثبت أنه زال، فوجب أن لا يكون أزلياً. فثبت أن الجسم لو كان أزلياً تكان في الأزل إما أن يكون متحركاً أو ساكناً وثبت فساد القسمين فيمتنع كونه أزلياً.

احتج القائلون بقدم الأجسام بأن قالوا: كل ما لا بد منه في كونه تعالى موجوداً للعالم كان حاصلاً في الأزل، ومتي كان كذلك لزم أن لا يختلف العالم عن الله تعالى. بيان الأول أنه لو لم يكن كذلك لافتر حدوث ذلك الاعتبار إلى محدث آخر وبعد الكلام الأول فيه ويلزم التسلسل. بيان الثاني أنه لما حصل كل ما لا بد منه في المؤثرة امتنع تخلف الأثر عنه، إذ لو لم يكن حصول هذا التخلف ممتنعاً كان اختصاص الوقت المعين بالوقوع إن كان لأمر زائد، وهذا يقبح في قولنا: إن كل ما لا بد منه في المؤثرة<sup>٩٢</sup> كان حاصلاً في الأزل، وإن كان لا لأمر زائد لزم رجحان الممكن المتساوي لا لموجح، وذلك يوجب نفي الصانع وهو محال. والجواب أنه لو صع ما ذكرتم لزم دوام جميع الموجودات بدوام البارئ. فوجب أن لا يحصل في العالم شيء من التغيرات ولما كان ذلك باطلأ لزم بطلان قوله.

<sup>٩١</sup> حيثنة: وحيثنة.

<sup>٩٢</sup> في المؤثرة: -، والإضافة عن سائر المخطوطة.

[الكتابي:]

٣٩

قال: وإنما قلنا: إنه يمتنع كونه متتحركاً لوجه، أحدها أن ماهية الحركة الانتقال من حالة<sup>٩٣</sup> إلى حالة، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم امتناع الجمع بينهما، وإنما يلزم ذلك إن لو كانت المسبوقة بالغير وغير المسبوقة ورداً على شيء واحد وليس كذلك، فإن المسبوق بالغير هو الحركة وغير المسبوق بالغير هو الجسم، ولا تنافي بين كون الجسم غير مسبوق بالغير وحركته مسبوقة بالغير.

قال: وثانياً أنه إن لم يحصل في الأول شيء من الحركات فكلها أول، إلى آخره.

قلنا: هذا مغالطة صرفة، لأن الأزل اسم لعدم المسبوقة بالغير، والأزلي هو الذي ليس مسبوقاً بغيره. وإذا كان كذلك فقولكم أن لم يحصل في الأول شيء من الحركات أو حصل، كان معناه أن كل واحدة من الحركات إما أن تكون مسبوقة بالغير أو واحدة منها غير مسبوقة بالغير، وإذا كان كذلك فنختار القسم الأول، وإن لم نأخذ مسمى الحركة داخلاً في قولنا: كل واحدة من الحركات. قوله: فكلها<sup>٩٤</sup> أول.

قلنا: مسلم، ولكن لماذا يلزم منه أن يكون لسمى الحركة، وهو المشتركة بين جميع الأفراد، أول، فإنه لا يلزم من تأخر معنى عن تأخر كل جزء منه عنه؟ وكيف، فإن هذا عين مذهب القوم، إذ عندهم كل واحدة من الحركات مسبوقة بحركة أخرى لا إلى نهاية، وسمى الحركة محفوظة أولاً وأبداً بواسطة تعاقب جزئياتها. وإن أخذتم المسمى داخلاً في هذا القول اخترنا القسم الثاني، وهو أن واحدة من الحركات غير مسبوقة بالغير، وتلك عندنا هي المسمى. قوله: فهو أول الحركات.

قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كان له أول فإنه لا يلزم من كون الشيء غير مسبوق بالغير أن يكون له أول، بل استحال أن يكون له أول. وإذا كان كذلك فسمى الحركة لا أول له، والمسبوق بالغير والذي له أول إنما هو المعينات فقط. لم قلتم بأنه ليس كذلك؟ لا بد له من دليل.

<sup>٩٣</sup> حالة: حال، أ. .  
<sup>٩٤</sup> فكلها: فكلها، أ.

قال: وثانياً أن كل واحدة من تلك الحركات إذا كانت حادثة كانت مسبوقة بعدم لا أول له، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم ذلك إن عنيت سبق كل واحدة منها بعدم غير مسبوق لها، ولكن لماذا يلزم أن تكون تلك العدمنات مجتمعة في الأزل، أي غير مسبوقة بالغير؟ فإنه لا يلزم من عدم السبق بحركة معينة عدم السبق بحركة أصلًا، لأن نفي الأخض لا يستلزم نفي الأعم.

قال: وإنما قلنا: إنه يمكن كون الأجسام ساكنة في الأزل، إلى آخره.

قلنا: السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك، وإذا كان كذلك كان جائز الروايل، لأن العدم الأزلي جاز زواله، وإلا لما وجد شيء من الموجودات الحادثة. وما ذكرته من الدليل إنما يتم إن لو ثبت أن السكون أمر وجودي، وهو منوع. ولن سلمنا ذلك لكن لم قلت بأن السكون لا يمتنع زواله؟

قوله: لأن الأجسام متألة، ومتى كان كذلك كان الجسم جائز الخروج عن حيزه.

قلنا: لا نسلم تماثيل الأجسام، وما ذكرته من الدليل عليه يقبح في المقدمة القائلة بأن ما به المشاركة، إن كان ملأاً وما به الحالفة حالاً، فهذا يقتضي كون الذوات التي هي الأجسام متألة في قام الماهية إلا أنه قامت بها أعراض مختلفة. وإنما يلزم ذلك إن لو لم تكن حقيقة الجسم هي المركب من محل والحال وهو منوع. ولن سلمنا ذلك، لكن لم لا يجوز أن يكون الحق هو القسم الآخر؟

قوله: لأن ما به الحالفة إن كان في نفسه حجاً وذاهباً إلى الجهات كان محل الجسمية عين الجسم.

قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كان الجسم عين الحجمية والذهاب في الجهات وهو منوع، بل الجسم ما له الحجم والذهب في الجهات.

قال: الجواب أنه إن صحيحة ما ذكرتم لزم دوام جميع المكنات بدوام البارئ تعالى.

قلنا: لا نسلم، فإنما نختار لزوم التسلسل على تقدير عدم وجود جميع ما لا بد منه في وجود هذا الحادث اليومي فعلًا فإن ذلك عين مذهبهم، إذ عندهم قبل كل حادث حادث آخر إلى غير نهاية، لأن عندهم من جملة المعلومات ما يكون متعرّكًا على سبيل الدوام ويكون حركته سبباً للتغييرات الواقعية في عالم الكون والفساد، وإذا كان كذلك لا يلزم من دوام البارئ دوام جميع المكنات

بخلاف ما قالوه، فإنهم ما ادعوا قدم العالم بجميع أجزائه بل بعض أجزائه، وهو القسم الإبداعي الذي هو العقول التسعة ونفوس الأفلاك التسعة وأجراماها.

[ابن كونه:]

قال في مسألة حدوث العالم: لا سلم تماثل الأجسام وما ذكرتوه من الدليل عليه يقبح في مقدمته القائلة بأن ما به المشاركة، إن كان محلاً وما به المخالفة حالاً، فهذا يتضمن كون النوات التي هي الأجسام متماثلة في تمام الماهية، إلى آخره<sup>٩٥</sup>.

أقول: حاصل كلام صاحب الكتاب أن الحجمية والامتداد في الجهات إن كانت قائمة بنفسها فهي المراد بالجسم ولا شك في تماثلها، وإن كانت حالة في محل فإن كان في نفسه جمّاً واستداماً مع أنه قائم بذاته، وإلا عاد الكلام ولزم التسلسل، فقد حصل المطلوب أيضاً. وإن لم يكن في نفسه جمّاً، لزم أن يكون المخالص في الحيز حاصلاً فيها لا حصول له في الحيز وهو<sup>٩٦</sup> محل. وإذا<sup>٩٧</sup> تلخص هذا تبين أن قول الإمام المعترض: إنما يلزم ذلك إن لو لم تكن حقيقة الجسم هي المركب من المحل والحال<sup>٩٨</sup> قوله في القسم الثاني أيضاً: وإنما يلزم ذلك إن لو كان الجسم عين الحجمية وهو منوع، بل الجسم ما له الحجم والذهب في الجهات، من باب الحالات اللغوية التي لا تجدي في البحث فائدة. فإن لصاحب الكتاب أن يقول في جواب قوله الأول: بل لا أعني بالجسم إلا المحل الذي هو الحجمية، وفي الجواب قوله<sup>٩٩</sup> الثاني: بل لا أعني به إلا عين الحجمية، وعلى هذا الاصطلاح أبني غرضي في هذا الفصل وفي الفصول السابقة، وليس لأحد أن يناقش في العبارة<sup>١٠٠</sup>، إذ<sup>١٠١</sup> لم تجد

<sup>٩٥</sup> قال في مسألة ... إلى آخره: قال في مسألة حدوث العالم إلى آخره، ج.

<sup>٩٦</sup> وهو: وذلك، ج.

<sup>٩٧</sup> وإذا: واحد، ب.

<sup>٩٨</sup> المحل والحال: الحال والمحل، ج.

<sup>٩٩</sup> قوله: -، ب.

<sup>١٠٠</sup> العبارة: العناية، ب، ج.

<sup>١٠١</sup> إذ: إذا، ب.

تلك المناقشة في العلوم فقاً<sup>١٠٣</sup> ، ولو أنه منع دعواه استحالة حلول ما له<sup>١٠٣</sup> حصول في الحيز فيما لا حصول له فيه لكن أجدو من إخراجه الكلام إلى بحث لفظي.

فض<sup>١٠٤</sup> : لو كان الجسم أزلياً لكن في الأزل إما أن يكون<sup>١٠٥</sup> متحركاً أو ساكناً، إلى قوله: هذا السكون لو كان أزلياً امتنع زواله، ولا يمتنع زواله فلا يكون أزلياً، إلى آخر التقرير<sup>١٠٦</sup> .  
سؤال: هاهنا مغالطة نشأت من لفظ الامتناع فإنه إن<sup>١٠٧</sup> أراد بها الامتناع بالذات منعاً الشرطية، وليس في الدليل على تقدير صحته ما يدل على ذلك بل على الامتناع مطلقاً الذي هو أعم من امتناع الشيء بذاته أو بغيره، وإن أراد بها الامتناع بالغير منعنا صدق الاستثناء، فإنه على تقدير تسلیم ما احتاج به عليه لا يدل إلا على عدم الامتناع الذاتي، وجائز مع ذلك أن يمتنع زواله بالغير ولا يتم الدليل.

[الرازي:]

### المسألة الثانية في إثبات العلم بالصانع

اعلم أنه إما أن يستدل على وجود الصانع بالإمكان أو بالحدوث، وعلى كلا التقديرين فإما في النوات أو في الصفات، فهذه طرق أربعة.

الطريق الأول إمكان النوات، فنقول: لا شك في وجود موجود، فهذا الموجود إن كان واجباً لذاته فهو المقصود، وإن كان ممكناً فلابد له من مؤثر، وذلك<sup>١٠٨</sup> المؤثر إن كان واجباً فهو المقصود، وإن كان ممكناً فله مؤثر، وذلك المؤثر إن كان هو الذي كان أثراً له لزم افتقار كل واحد منها إلى الآخر، فيلزم كل واحد منها مفتقرًا إلى نفسه وهو محال. وإن كان شيئاً آخر فإما أن يتسلسل أو ينتهي إلى

<sup>١٠٣</sup> فضاً: فائدة، ج.

<sup>١٠٣</sup> حلول ما له: حلولها، ج.

<sup>١٠٤</sup> فض: ياض في ج.

<sup>١٠٥</sup> أن يكون: ج.

<sup>١٠٦</sup> لو كان ... التقرير: لو كان الجسم أزلياً لكن في الأزل إما متحركاً أو ساكناً إلى آخر، ج.

<sup>١٠٧</sup> إن: إضافة في هامش ب.

<sup>١٠٨</sup> وذلك: فذلك.

الواجب، والتسلسل إلى غير النهاية باطل، لأن ذلك المجموع مفترض إلى كل واحد من تلك الأحاداد، وكل واحد منها ممكناً، والمفترض إلى الممكن أولى بالإمكان، فذلك المجموع ممكناً ولو مؤثراً. ومؤثره إما أن يكون نفسه وهو محال، لأن المؤثر متقدم بالرتبة على الأثر وقد تم الشيء على نفسه محال، أو جزءاً من الأجزاء الداخلية فيه وهو أيضاً محال، لأن المؤثر في المجموع مؤثر في كل واحد من آحاد ذلك المجموع. فلو جعلنا المؤثر في المجموع واحداً من آحاده لزم كون ذلك الواحد مؤثراً في نفسه وهو محال، وإما أن يكون مؤثراً فيما كان مؤثراً فيه وهو دور، وقد أبطلناه، وإنما أن يكون المؤثر في ذلك المجموع أمراً خارجاً عن ذلك المجموع، لكن من المعلوم أن الخارج عن كل الممكناً لا يكون ممكناً بل يكون واجباً، وحيثند يلزم انتهاء جميع الممكناً لها إلى موجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب فثبتت أنه لا بد في الموجودات من موجود واجب لذاته وهو المطلوب. وقد ذكرنا في خواص الواجب لذاته أنه يجب كونه فرداً منها عن قبول القسمة، وكل جسم وكل قائم بالجسم فإنه مركب ومنقسم، فثبتت أن واجب الوجود لذاته موجود غير هذه الأجسام وغير الصفات القائمة بالأجسام، وهو المطلوب.

الطريق الثاني الاستدلال بحدوث النوات على وجود واجب الوجود، فنقول: الأجسام محدثة وكل محدث فله محدث والعلم به ضروري كما بيناه، فجميع الأجسام لها محدث، وذلك المحدث يمتنع أن يكون جسماً أو جسمانياً وإلا لزم كونه محدثاً لنفسه وهو محال، إلا أنه بقي هنا أن يقال: فلم لا يجوز أن يكون محدث الأجسام ممكناً لذاته، فحيثند نفترض في إبطال الدور والتسلسل إلى الدليل المتقدم؟

الطريق الثالث الاستدلال بإمكان الصفات، فنقول: قد دللتنا على أن الأجسام بأسرها متساوية في تمام الماهية، وإذا كانت كذلك كان اختصاص جسم الفاكهة بها به صار فاكها، واختصاص جسم الأرض بها به صار أرضاً أمراً جائزأ، فلا بد له من شخص، وذلك الشخص إن كان جسماً افترض في تركيه وتألفه إلى نفسه وهو محال، وإن لم يكن جسماً فهو المطلوب.

الطريق الرابع الاستدلال بحدوث الصفات وهي محصورة في دلائل الأفاق والأنفس، كما قال تعالى (ستُنْرِيْهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ)<sup>١٠٩</sup>، وأظهرها أن نقول: النطقة جسم مشابهة للأجزاء في الصورة، فإذا أن تكون مشابهة الأجزاء في نفس الأمر أو لا تكون، فإن كان الأول، فنقول: المؤثر في طباع الأعضاء وفي أشكالها يمتنع أن يكون هو الطبيعة، لأن الطبيعة الواحدة تتضمن الشكل الكروي فوجب أن يتولد الحيوان على شكل الكرة وعلى طبيعة واحدة بسيطة وهذا خلف. وإن كان الثاني وجوب أن يكون كل واحد من تلك الأجزاء على شكل الكرة، فيلزم أن يكون الحيوان على

شكل الكرات مضموم بعضها إلى بعض وهذا خلف. فثبتت أن خالق أبدان الحيوانات ليست الطبيعة بل فاعل اختيار، ثم نحتاج في إثبات كونه واجب الوجود لذاته إلى ما ذكرنا في الطريق الأول.

[الكتابي:]

قال في بطيال التسلسل: إن المؤثر في المجموع لو كان جزءاً من الأجزاء الداخلة فيه فيلزم كون ذلك الواحد مؤثراً في نفسه، لأن المؤثر في المجموع مؤثر في كل جزء منه.

قلنا: لا نسلم صحة هذه المقدمة، فإن المجموع المركب من جميع الموجودات يمكن لذاته لما بينتم، والمؤثر فيه هو واجب الوجود الذي هو أحد أجزائه مع أنه ليس مؤثراً في كل جزء منه، إذ ليس مؤثراً في نفسه. لا يقال: نحن نقول: المؤثر في كل مجموع مركب من آحاد إمكانية مؤثر في كل جزء منه، وما ذكرتموه في النقض ليس كذلك، لأننا نقول: نحن لا نذكر ذلك على أن يكون تقضياً، بل على أن يكون مستندأً لمعنى، وإذا كان كذلك فعليناكم البرهان على أي شيء ادعتم، فإننا لا نسلم أن المؤثر في كل مجموع شأنه ما ذكرتم مؤثر في كل جزء منه. ولم لا يجوز أن يكون بعض الأجزاء حاصلاً بغير ما حصل به المجموع من حيث هو مجموع؟

وإذا عرفت ذلك ظهر ضعف بقية الأدلة الثلاثة على إثبات الصانع لافتقارها إلى الدليل المذكور أولاً. وأما الأدلة التي ذكرها على امتناع كونه جسماً فثلاثة منها موقوفة على الأصول المزيفة. وأما الرابع فنقول: لم لا يجوز أن يقوم بكل واحد من الأجزاء علم على حدة وقدرة على حدة، لا على معنى أن كل واحد من الأجزاء يكون قادراً وعانياً على الاستقلال بل على معنى أن القائم من القدرة والعلم بأحد الأجزاء غير القائم بالأخر؟ وإذا كان كذلك لا يلزم تعدد الآلهة، فإن المستقل بالإلهية هو المجموع من حيث هو مجموع. وإذا عرفت هذا فنقول: الدليل على امتناع كونه جسماً أن كل جسم مركب والبارئ تعالى استحال أن يكون مركباً فلا يكون جسماً. والوجه الأول من الوجهين اللذين ذكره على امتناع كونه جوهرأً بالمعنى الأول فهو مبني على حدوث العالم، وقد عرفت صعنته.

[ابن كهونة:]

قال في مسألة إثبات العلم بالصانع: لم لا يجوز أن يكون بعض أجزائه حاصلًا بغير ما حصل به الجموع من حيث هو جموع؟<sup>١١٠</sup>

أقول: متى كان الجموع مركبًا من آحاد كل واحد منها<sup>١١١</sup> ممكن فإن العلة التامة لذلك المجموع، أعني التي يجب بها وجوده، لا الناقصة التي يجب بعد مما عدم المعلول ولا يجب بوجودها وجوده<sup>١١٢</sup> ، لا بد وأن يكون مؤثراً في كل واحد من<sup>١١٣</sup> الآحاد التي ترك منها الجموع، وإلا لكان البعض<sup>١١٤</sup> الذي لا يؤثر فيه منها إما أن لا يكون له مؤثر أصلًا فيلزم استغناء الممكן عن المؤثر وهو محال، أو يكون له مؤثر غير تلك العلة إما واجب وهو المطلوب وإما ممكن، فمع قطع النظر عنه لا يحصل ذلك البعض لا محالة، وكلما لم يكن البعض حاصلًا لم يكن الجموع حاصلًا فلا تكون العلة التامة تامة<sup>١١٥</sup> لاختلاف المعلول عنها، هذا خلف.

قال: وإذا<sup>١١٦</sup> عرفت ذلك ظهر ضعف بقية الأدلة الثلاثة على إثبات الصانع لافتقارها إلى الدليل المذكور أولاً. وأما الأدلة التي ذكرها على امتناع كونه جسماً فثلاثة منها موقوفة على الأصول المزيفة<sup>١١٧</sup>.

أقول: قد ثبتت صحة الدليل المذكور أولاً وتبين أيضًا مما مضى صحة تماثل الأجسام الذي هو أحد الأصول التي ادعى أنها مزيفة ويكتفي على صحته دليلان مما استدل به على امتناع كونه جسماً. قال على الوجه الرابع من الوجوه التي استدل بها الإمام على نفي كونه تعالى جسماً: لم لا يجوز أن يقوم بكل واحد من الأجزاء علم على حدة وقدرة على حدة، إلى آخره<sup>١١٨</sup>.

<sup>١١٠</sup> قال في مسألة ... هو جموع: قال في مسألة إثبات العلم بالصانع إلى آخره، ج.

<sup>١١١</sup> منها: من تلك الآحاد، ج.

<sup>١١٢</sup> بوجودها وجوده: وجوده بوجودها، ج.

<sup>١١٣</sup> من: + تلك، ج.

<sup>١١٤</sup> البعض: بعض، ج.

<sup>١١٥</sup> تامة: + لا (مشطوباً)، ج.

<sup>١١٦</sup> وإذا: إذا، ب.

<sup>١١٧</sup> قال: وإذا عرفت ... المزيفة: قال وإذا عرفت هذا ظهر ضعف بقية الأدلة الثلاثة إلى آخره، ج.

<sup>١١٨</sup> قال على الوجه ... إلى آخره: قال لما لا يجوز أن يقوم بكل واحد من تلك الأجزاء إلى آخره، ج.

أقول: قيام العلم بالشيء لا معنى له إلا كون ذلك الشيء<sup>١١٩</sup> عالماً، ولا يراد منه<sup>١٢٠</sup> سوى هنا المفهوم. وكذا القول في قيام القدرة والحياة والإرادة فيلزم تعدد الآلهة<sup>١٢١</sup> كما ذكر صاحب الكتاب لا محال. فإن كان الإمام المعترض يذهب إلى أن العلم<sup>١٢٢</sup> بكل واحد من الأجزاء ليس علماً بل جزءاً<sup>١٢٣</sup> من العلم ويحصل العلم<sup>١٢٤</sup> من اجتماع تلك الأجزاء وكذا في القدرة وغيرها، قيل: فعلى هذا جزء<sup>١٢٥</sup> العلم المفروض إن تعلق ببعضها<sup>١٢٥</sup> ما تعلق به الكل كان كل معلوم مركباً، وليس كذا، أو بكله فكان الجزء مساوياً للكل من جميع الوجوه، إذ لا تغنى بالعلم هاهنا سوى ذلك التعلق وهو محال أو لا ببعضه ولا بكله، فإن لم يحصل عند الاجتماع تعلق لم يكن العلم علماً، وإن حصل كانت الأجزاء لقابل العلم أو لفاعله لا له. وأيضاً، فإن الكلام يعود في العلم الحاصل ويلزم التسلسل وهو محال.

[الرازي:]

### المسألة الثالثة

إله العالم يمتنع أن يكون جسماً، وبدل عليه وجوه، أنا قد دللتا على تماثل الأجسام، وإذا ثبتت هذا وجوب أن يصح على كل واحد منها ما صح على الآخر، فينتدز يكون اختصاصه بعلمه وقدره وقدرته ووجوب وجوده من الجائزات، فوجب افتقاره في حصول هذه الصفات إلى فاعل آخر، وذلك على واجب الوجود لذاته محال. ب أنا قد دللتا على أن الأجسام بأسرها محدثة والإله يجب أن يكون قد يعاً أزلياً فيمتنع كونه جسماً. ج أنه لو كان جسماً لكان مساوياً لسائر الأجسام في الجسمية، فإن لم يخالفها باعتبار آخر لزم كونه مثلاً لهذه المحدثات، وإن خالفها باعتبار آخر فما به المشاركة غير ما به الخلافة، فيلزم وقوع التركيب في ذاته، لكننا قد بينا أن وقوع التركيب في ذات واجب الوجود محال. د أنه لو قام

<sup>١١٩</sup> الشيء: -، ب.

<sup>١٢٠</sup> منه: به، ج.

<sup>١٢١</sup> تعدد الآلهة: بعد ذلك + كلمة غير مقررة، ج.

<sup>١٢٢</sup> العلم: العالم، ب، ج.

<sup>١٢٣</sup> العلم: علم، ب.

<sup>١٢٤</sup> جزء: أجزاء، ج.

<sup>١٢٥</sup> بعضها: بعض، ج.

جملة الأجزاء علم واحد وقدرة واحدة لزم قيام العرض الواحد بالحال الكثيرة وهو محال، وإن قام بكل واحد منها علم على حدة وقدرة على حدة لزم القول بتعدد الآلهة.

#### المسألة الرابعة في امتناع كونه جوهراً

اعلم أن المراد من الجوهر المتيح الذي لا ينقسم، أو المراد منه كونه غنياً عن المدل، والأول باطل لوجهي، أحدهما أن الدليل الذي ذكرناه في حدوث الأجسام قائم بعينه في جميع المتيحيات، فعلي هذا كل جوهر محدث، والله تعالى ليس بمحدث، فيمتنع كون الإله جوهراً، الثاني أن القائلين ببني الجوهر الفرد قالوا: كل متتيح فإن يمينه غير يساره وقدامه غير خلفه، وكل ما كان كذلك فهو منقسم، ولا شيء من المنقسم بواجب لذاته، وأما إن كان المراد بالجوهر كونه غنياً عن المدل فهذا المعنى حق، والنزاع ليس إلا في اللفظ.

## المسألة الخامسة في امتناع كونه في المكان

ويدل عليه وجوه، أن كل ما كان مختصاً بالمكان، فإن كان بحيث تحيط به جانباً عن جانب فهو مركب وقد أبطلناه، وإن لم يكن كذلك كان كالجواهر الفرد والنقطة التي لا قبل القسمة، وقد أطبق العقلاً على تزويه الله تعالى عن هذه الصفة. الثاني أنه<sup>١٢٦</sup> لو كان في الميز لكن إما أن يكون متناهياً من كل الجوانب أو غير متناه من كل الجوانب، أو يكون متناهياً من بعض الجوانب دون البعض، والأول باطل، ولا لأن اختصاصه بذلك المقدار المتناهي من كل الجوانب دون الزائد والناقص محتاجاً إلى مخصوص، وذلك يوجب الخدوث. والثاني باطل، لأن كل بعد فإنه يقبل الزيادة والقصاص، وكل ما كان كذلك فهو متناه<sup>١٢٧</sup>، وأن على هذا التقدير يكون مركباً، لأن بعد الممتد إلى غير النهاية يفرض فيه نقط كبيرة<sup>١٢٨</sup>، ولأن على هذا التقدير تكون المحدثات مختلطة بذاته، والثالث باطل، لأن القول بالبعد الذي لا نهاية له محال بالدليل الذي ذكرناه سواء كان من كل الجوانب أو من بعضها، ولأن الجانب المتناهي غير ما هو غير متناه فيلزم وقوع التركيب. والوجه الثالث أن العالم كله فلو حصل فوق أحد الجوانب لصار أسفل بالنسبة إلى أقوام آخرين، ولو أحاطت جميع الجوانب صار معنى هذا الكلام أن إله العالم فلك من الأفلاك الحبيطة بالأرض، وذلك لا يقوله مسلم.

وأما الظواهر التقلية المشعرة بالجسمية والجهة فالجواب الكلي عنها أن القواطع العقلية دلت على امتناع الجسمية والجهة، والظواهر التقلية مشعرة بحصول هذا المعنى، والجمع بين تصديقها محال، وإلا لزم اجتماع التقاضين، وال الجمع بين تكذيبها محال، وإلا لزم الخلو عن التقاضين، والقول بترجيع الظواهر التقلية على القواطع العقلية محال، لأن النقل فرع على العقل فالقلدح في الأصل لتصحيح الفرع يوجب القلدح في الأصل والفرع معاً وهو باطل، فلم يبق إلا الإقرار بمقتضى الدلائل العقلية القطعية، وحل الظواهر التقلية إما على التأويل وإما على تفويض علمها إلى الله سبحانه وتعالى، وهو الحق.

<sup>١٢٦</sup> الثاني أنه: ب، والتصحيح عن الكاتب.

<sup>١٢٧</sup> متناه: متناهي.

<sup>١٢٨</sup> نقط كبيرة: نقطه كبيرة، والتصحيح عن الكاتب.

[الكتابي:]

قال: الثاني أنه لو كان في الحيز لكن إما أن يكون متناهياً من كل الجوانب أو متناهياً من بعض الجوانب دون البعض.

قلنا: لم لا يجوز أن يكون الواقع هو القسم الأول؟

قوله: اختصاصه بذلك المقدار دون غيره يحتاج إلى مخصوص وذلك يوجب الحدوث<sup>١٢٩</sup>.

قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو لم يكن المخصوص هو ذاته وحقيقة. ولم لا يجوز أن يكون واجب الوجود لذاته وحقيقة اقتضى وقوعه على الوجه المخصوص دون الرائد والناقص؟ وإذا كان كذلك لا يلزم الحدوث. ولئن سلمنا ذلك، لكن لم لا يجوز أن يكون الحق هو القسم الثاني؟

قوله: لأن كل بعد، فإنه يقبل الزيادة والنقصان، وكل ما كان كذلك فهو متناه.

قلنا: لا نسلم، فإن مقدورات الله تعالى أقل من معلوماته للدخول الممتنع في معلوماته دون مقدوراته مع أن كل واحد منها غير متناه.

قوله: وأن على هذا التقدير يكون مركباً، لأن بعد الممتد إلى غير النهاية يفرض فيه نقط كثيرة.

قلنا: لا نسلم وقوع التركيب وإنما يلزم ذلك إن لو لزم من فرض النقط فيه وقوعها فيه بالفعل، وهو منوع.

قال: إن العالم كثرة<sup>١٣٠</sup> فلو حصل فوق<sup>١٣١</sup> أحد الجوانب صار [أسفل] بالنسبة إلى [أقوام] آخرين.

قلنا: مسلم، ولكن لم قلتم بأن ذلك محال؟ ولئن سلمنا ذلك، لكن لم لا يجوز أن يحيط بجميع الجوانب؟

قوله: لأنه حينئذ يصير معنى هذا الكلام أن البارئ تعالى فلك من الأفلاك المحيطة بالأرض.

قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كان إحاطته إحاطة الأجسام، وإنما يكون كذلك إن لو كان جسماً، وكل ذلك منوع.

<sup>١٢٩</sup> الحدوث: المذلف، أ.

<sup>١٣٠</sup> كثرة: كثرة، أ.

<sup>١٣١</sup> فوق: فرق، أ.

[ابن كونة:]

قال على قول الإمام: لو كان في الحيز لكان إما أن يكون متناهياً من كل الجوانب أو غير متناه من كل الجوانب أو متناهياً من بعض الجوانب دون البعض: لم لا يجوز أن يكون الواقع هو القسم الأول، إلى آخره<sup>١٣٢</sup>.

أقول: إن صاحب الكتاب إنما منع من ذلك<sup>١٣٣</sup> بعد ما ثبتت تماثل الأجسام والمتغيرات، وبعد ثبوت ذلك لو اقتضى لذاته مقداراً مخصوصاً<sup>١٣٤</sup> لكان كل جسم كذلك فلا بد من الخصص كما ذكر.

قال بعد ذلك: ولئن سلمنا ذلك، لكن لم لا يجوز أن يكون الحق هو القسم الثاني، إلى آخره.

أقول: إن الحكماء قد جعلوا في كتبهم ضابطاً لما لا يجوز فيه عدم النهاية، وهو كل ما آحاده<sup>١٣٥</sup>

موجودة معاً ولها ترتيب إما وضعى كما في الأبعاد أو طبى كما في العلل والمعلمات، وشهرته لم يتعرض له صاحب الكتاب. فلهذا توجه الشك على ظاهر كلامه، وهذه المعارضة التي ذكرها الإمام المتعرض قد ذكرها المصنف في أكثر كتبه، وأجاب عنها بالضابط المذكور وبين وجه الفرق

بين الصورتين حكاية منه<sup>١٣٦</sup> لكلام الحكماء بما لا حاجة إلى إعادةه لكونه مشهوراً في كتبهم<sup>١٣٧</sup>.

قال على حجته الثالثة، وهي أن العالم كة: فلو حصل فوق أحد الجوانب لصار أسفل بالنسبة إلى أقوام آخرين، ولو أحاط بجميع الجوانب صار معنى هذا الكلام أن إله العالم فلك من الأفلak المحيطة بالأرض ما حكايته: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كان إحاطته إحاطة الأجسام وإنما يكون كذلك إن لو كان جسماً، وكل ذلك من نوع<sup>١٣٨</sup>.

أقول: إن الإحاطة المذكورة لا يتصورها متصور إلا للأجسام، ولما كان التالي وهو كونه جسماً باطلأ لا جرم كان المقدم مثله، وهذا الذي<sup>١٣٩</sup> ذكره الإمام المتعرض هو الذي تسميه الفرقة

<sup>١٣٢</sup> قال على قول الإمام ... إلى آخره: قال على قوله لو كان في الحيز لكان إما أن يكون متناهياً إلى آخره، ج.

<sup>١٣٣</sup> ذلك: + من (ولمه مشطوباً)، ج.

<sup>١٣٤</sup> مخصوصاً: إضافة في هامش ج.

<sup>١٣٥</sup> وهو كل ما آحاده: وكل ما لها كذا (?), ج.

<sup>١٣٦</sup> منه: فيه (?), ج.

<sup>١٣٧</sup> بما لا حاجة ... كتبهم: بما هو مشهور في كتبهم، ج.

<sup>١٣٨</sup> قال على حجته ... ذلك من نوع: قال الحجة الثانية وهي أن العالم كة إلى آخره، ج.

<sup>١٣٩</sup> الذي: + قد، ج.

العميدية من أرباب علم الخلاف في الفقه بمنع التقدير، ولا يخفى على أهل التحقيق الذي هذا الإمام المعترض من أفضلهم فساده<sup>١٤٠</sup>.

[الرازي:]

### المسألة السادسة في أن الحلول على الله محال

والدليل عليه أن المعمول من حلول الشيء في غيره كون هذا الحال تبعاً لذلك المخل في أمر من الأمور، وواجب الوجود لذاته يمتنع أن يكون تبعاً لغيره، فوجوب أن يمتنع عليه الحلول. وإن كان المراد بالحلول شيئاً سوى ما ذكرناه فلا بد من إفاده تصوره حتى ننظر فيه هل يصح إثباته في حق الله تعالى أم لا.

### المسألة السابعة في أنه يستحيل قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافاً للكرامية

والدليل عليه أن كل ما كان قابلاً للحوادث، فإنه يمتنع خلوه عن الحوادث، وكل ما كان<sup>١٤١</sup> يمتنع خلوه عن الحوادث فهو حادث، يمتنع أن كل ما كان قابلاً للحوادث فإنه يكون حادثاً. وعند هذا نقول: الأجسام قابلة للحوادث، فيجب كونها حادثة، ونقول أيضاً: إنه تعالى يمتنع أن يكون حادثاً فوجوب أن يمتنع كونه قابلاً للحوادث. والحاصل أن الجمع بين قبول الحوادث وبين القدم محال، فلنذكر ما يدل على صحة مقدمات هذا الدليل، فنقول: الذي يدل على أن كل ما كان قابلاً للحوادث فإنه لا يخلو عن الحوادث، هو أن كون الشيء موصوفاً بالصفة ممكن الاتصاف بالمحدثات مشروط بإمكان وجود المحدث، لأن كون الشيء موصوفاً بالصفة المعينة فرع عن تحقق تلك الصفة، فذلك إمكان الاتصاف بتلك الصفة فرع عن إمكان تلك الصفة، لكن الحادث يمتنع كونه أرلياً فإمكان الاتصاف بالصفة الحادثة يمتنع كونه أرلياً بل يكون حادثاً. إذا ثبتت هذا فنقول: كل شيء يصح عليه قبول الحوادث فتلك الصحة يلزم أن تكون من لوازم ذاته، إذ لو لم تكن كذلك لكانت من عوارض تلك الذات، فتكون تلك الذات قابلة لتلك القابلية، فقبول تلك القابلية إن كانت من اللوازم فهو المقصود، وإن كانت من العوارض عاد الكلام فيه ولزم التسلسل وهو محال، فثبتت أن قابلية الصفات الحادثة

<sup>١٤٠</sup> فساده: -، ج.  
<sup>١٤١</sup> كان: -، والإضافة عن سائر المخطوطات.

يجب كونها حادثة، وثبت أنها من لوازم تلك الذات، فيحصل من هاتين المقدمتين أن كل ما كان قابلاً للحوادث فإنه لا يخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث بالدلائل المشهورة فثبت أن كل ما يقبل الحوادث فهو حادث. ثم عدد هذا نقول: الأجسام قابلة للحوادث، أعني الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والتور والظلمة فهي حادثة، ونقول: لكن البارى تعالى يمتنع كونه حادثاً فيمتنع كونه محلاً للحوادث.

[الكاتبي:]

قال: الدليل على أن كل ما كان قابلاً للحوادث، فإنه لا يخلو عن الحوادث، إلى آخره.  
قلنا: لم قلتم بأن الحادث إذا امتنع أن يكون أزلياً كان إمكان الالتصاف بالصفة الحادثة يمتنع أن يكون أزلياً؟ فإن إمكان وجود كل حادث حاصل في الأزل على أن يكون الأزل طرفاً لإمكان وجوده مع أن وجوده ممتنع فيه على أن يكون الأزل طرفاً لوجوده الممكن. ولئن سلمنا ذلك، لكن لم لا يجوز أن تكون تلك القابلية من عوارض تلك الذات؟  
قوله: فتكون تلك الذات قابلة لتلك القابلية.

قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كان قابليتها لتلك القابلية زائدة على ذاتها. ولم لا يجوز أن يكون أصل القابلية زائدة وقابليتها لها نفس ذاتها؟ ولئن سلمنا لنزوم التسلسل، ولكن لم قلتم بأن مثل هذا الدليل محال؟ فإن هذا تسلسل في العدمات وذلك غير ممتنع. ولئن سلمنا صحة هذا الدليل، لكن هذا يقتضي أن لا تكون القابلية من اللوازم أيضاً، إذ لو كانت كذلك كانت خارجة عن الذات وكانت الذات قابلة لها وقابلة لتلك القابلية الثانية، وهلم جراً ولزم ما ذكرتكموه من المخدر.

[الرازي:]

### المسألة الثامنة في أن الاتحاد محال

والدليل عليه أن أحد الشيئين إذا اتحد بالأخر فإن بقيا في هذه الحالة فهيا اثنان لا واحد، وإن عدماً كان الموجود غيرها، وإن عدم أحدهما دون الثاني امتنع الاتحاد، لأن المعدوم لا يكون عين الموجود.

### المسألة التاسعة

الألم واللذة على الله تعالى محال، لأن المعمول من الألم هو الحالة الحاصلة عند تغير المزاج إلى الفساد، ومن اللذة هو الحالة الحاصلة عند صلاح المزاج، فمن كان متعالياً عن الجسمية كان هذا محالاً في حقه، ولأن اللذة لو صحت عليه لكان طالباً لتحصيل الملتذ به، فإن قدر عليه في الأزل لزم إيجاد الحادث في الأزل، وإن لم يقدر عليه لكان متألماً في الأزل بسبب فقدان الملتذ به، وهو محال.

[ابن كهونة]

<sup>١٤٢</sup> فض : الألم واللذة على الله تعالى محال، لأن المعمول من الألام هو الحالة الحاصلة عند تغير المزاج إلى الفساد، واللذة هي الحالة الحاصلة عند صلاح المزاج. فمن كان متعالياً عن الجسمية كان هذا محالاً في حقه، ولأن اللذة لو صحت عليه لكان طالباً لتحصيل الملتذ به، فإن قدر عليه في الأزل يلزم إيجاد الحوادث في الأزل، وإن لم يقدر عليه كان متألماً في الأزل بسبب فقدان الملتذ به، وهو محال .<sup>١٤٣</sup>

سؤال: أما تعريفه للألم واللذة بذلك فغير صواب، بل اللذة هي إدراك ما وصل من كمال المدرك وخيه إليه من حيث هو كذلك ولا شاغل ولا مضاد. والألم إدراك ما وصل من آفة المدرك وشره إليه من حيث هو كذلك ولا شاغل ولا مضاد<sup>١٤٤</sup>، وشرح هذين التعريفين مشهور في الكتب الحكمة. وعلى هذا فأشد متيقظ بذاته هو الحق الأول، لأنه أشد إدراكاً وأجل مدرك

<sup>١٤٢</sup> فض: بياض في ج.

<sup>١٤٣</sup> الألم ... محال: الألم واللذة على الله محال إلى آخره، ج.

<sup>١٤٤</sup> والألم إدراك ... ولا مضاد: إضافة في هامش ج.

لأعظم مدرك إذ نسبة اللذة إلى الإدراك كنسبة الإدراك والمدرك إلى المدرك. وأما الألم فغير جائز<sup>١٤٥</sup> عليه، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً<sup>١٤٦</sup> ، لكن لا<sup>١٤٧</sup> لما ذكره من الدليل، إذ قد ظهر فساده<sup>١٤٨</sup> ، بل لما تبين من<sup>١٤٩</sup> كتب الحكماء المشهورة.

قوله: ولأن اللذة لو صحت عليه لكان طالباً لتحصيل الملتذ به، فإن قدر عليه في الأزل يلزم<sup>١٥٠</sup> إيجاد الحوادث في الأزل.

قلت: قد تبين أنه ملتذ بذاته فلا يلزم الطلب المذكور، وبتقدير تسليمه فلا نسلم امتناع إيجاد الحوادث في الأزل، وقد سبق الكلام في ذلك.

[الرازي:]

### المسألة العاشرة

ذهب أبو علي بن سينا إلى أنه لا حقيقة لله تعالى إلا الوجود المقيد بقيد كونه غير عارض للماهية، وهذا باطل لوجهين، الأول<sup>١٥١</sup> أنه وافق على أن حقيقته غير معلومة للخلق، وعلى أن وجوده المقيد بالقيد السليم معلوم والمعلوم غير ما هو غير معلوم. الثاني أن الوجود إن افتضى لنفس كونه وجوداً أن يكون مجرداً عن الماهية، فكل وجود كذلك، فهذه الماهيات الممكنة إما أن لا تكون موجودة أو يكون وجودها نفسها، وذلك هو محال. وإن افتضى أن يكون عارضاً للماهية فكل وجود كذلك، فوجود الله تعالى عارض للماهية، وإن لم يقتض لا هذا ولا ذلك لم يصر موصوفاً بأحد هذين القيدين إلا بسبب منفصل، فالواجب لذاته واجب لغيره وهذا محال. جبته أنه لو كان وجوده صفة للماهية لا فرق ذلك الوجود إلى تلك الماهية فيكون ذلك الوجود ممكناً لذاته واجباً لتلك الماهية، لأن العلة متقدمة بالوجود على المعلوم، فيلزم كون الماهية متقدمة بوجودها على وجودها وهو محال. والجواب: لم لا يجوز أن

<sup>١٤٥</sup> جائز: عابر، ب.

<sup>١٤٦</sup> عما يقول الظالمون علواً كبيراً: ج.

<sup>١٤٧</sup> لا: ج.

<sup>١٤٨</sup> فساده: فساد، ب.

<sup>١٤٩</sup> من: في، ج.

<sup>١٥٠</sup> يلزم: إضافة في هامش ج.

<sup>١٥١</sup> الأول: أحدهما، والتصحيح عن الكاتب.

تكون الماهية من حيث هي موجبة لذلك الوجود، كما أن الماهية من حيث هي قابلة للوجود في المكنات؟

[الكتابي:]

قال: ذهب أبو علي إلى أنه لا حقيقة الله إلا الوجود المقيد بقيد كونه غير عارض للماهية، وهذا باطل لوجهين أحدهما أنه وافق<sup>١٥٢</sup> على أن حقيقة الله تعالى غير معلومة للخلق، إلى آخره. قلنا: لا نسلم أنه وافق<sup>١٥٣</sup> على أن وجوده المقيد بالقيد السليبي معلوم، بل وافق<sup>١٥٤</sup> على أن الوجود من حيث هو وجود معلوم ومغاير للوجود المعروض للقيد العدي لكون ذلك مشتركاً بين جميع الموجودات دون هذا.

قال: الثاني أن الوجود إن اقتضى لنفس كونه وجوداً أن يكون مجرداً عن الماهية، فكل وجود كذلك، إلى آخره.

قلنا: لم قلتم بأن القسم الثالث محال؟

قوله: لأنه لا يصير موصوفاً بأحد هذين القيدتين إلا بسبب منفصل.

قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كان عدم العروض للماهيات محتاجاً إلى العلة، وليس كذلك فإنه قيد عدي، والقيود العدمية لا تحتاج إلى العلل. ولن سلمنا احتمالها إلى العلل، ولكن لم قلتم بأنه يلزم من ذلك أن يكون الواجب لذلك واجباً لغيره؟ وإنما يلزم ذلك إن لو لم يكن علة مجردة عن الماهية هي وجوده الخاص المعروض للقيد العدي، وإذا كان كذلك لا يلزم إفتقاره إلى غيره.

قال: والجواب: لم لا يجوز أن يكون الماهية من حيث هي موجبة لذلك الوجود كما أنها من حيث هي هي قابلة للوجود في المكنات؟

قلنا: هذا المنع منع مكابرة، فإنما نعلم بالضرورة أن المعطى لوجود الشيء لا بد وأن يكون سابقاً عليه بالوجود بخلاف الماهية القابلة فإنها مستفيدة، والمستفيد للشيء لا يجب أن يكون حاصلاً له

<sup>١٥٢</sup> وافق: وافق، أ.

<sup>١٥٣</sup> وافق: وافق، أ.

<sup>١٥٤</sup> وافق: وافق، أ.

ذلك الشيء بل لا يجوز ذلك، وإنما تخصيصاً للحاصل وهو محال، وبالمجملة من منع هذا فقد كابر عقله.

[الرازي:]

### المسألة الحادية عشرة

قد يجوز أن يخالف شيء شيئاً لنفس حقيقته المخصوصة لأمر زائد، والدليل عليه ومحاجة، أحدهما أنها لو اختلفا لأجل الصفتين فالصفتان إن لم تختلفا لم توجبا مخالفة الناتين، وإن اختلفتا صفة أخرى لزم التسلسل، وإن اختلفتا لنذاتهما فهو المطلوب. الثاني أن تلك الصفة مخالفة لتلك الناتين وإن لم يكن كون الصفة صفة أولى من كون الناتات صفة وبالعكس. إذا ثبتت هذا فنقول: ذات الإله مخالفة لسائر النوات لغير ذاته المخصوصة، إذ لو كانت ذاته مساوية لسائر النوات لكن اختصاص تلك النوات المعينة بتلك الصفة المعينة إما أن لا يكون لأمر، فيلزم وقوع الممكن لا لمخرج، أو لأمر آخر على سبيل التسلسل وهو محال، أو على سبيل الدور وهو أيضاً محال، ولما بطلت الأقسام الثلاثة وجب أن تكون تلك المخالفة لنفس الناتات المخصوصة.

## الباب الرابع في صفة القدرة والعلم وغيرها وفيه مسائل

### المسألة الأولى

قد ثبت أن الله تعالى مؤثر في وجود العالم، فإما أن يؤثر فيه على سبيل الصحة وهو الفاعل المختار، أو على سبيل الوجوب وهو الموجب بالذات، فنقول: القول بالمحاجبة بالذات باطل لوجهه، الحجة الأولى أنه لو كان تأثيره في وجود العالم على سبيل الإيجاب لزم أن لا يختلف العالم عنه في الوجود، فيلزم إما قدم العالم وإما حدوده وها باطلان، فوجب أن لا يكون موجباً بالذات. الحجة الثانية أنا بينما أن الأجسام بأسيرها متساوية في تمام الماهية فوجب استواوتها في قبول جميع الصفات، وقد دللتا على أنه تعالى ليس بجسم ولا حال في الجسم، وإذا كان كذلك كانت نسبة ذاته إلى جميع الأجسام على السوية، فوجب استواء الأجسام بأسيرها في جميع الصفات، وبالتالي باطل فالمقدم مثله.

الحججة الثالثة: لو كان موجباً بالذات لكن إما أن يوجب معلوماً واحداً أو معلومات كثيرة، والأول باطل وإنما لوجب أن يصدر عن ذلك الواحد واحد آخر، وكذا القول في جميع المراتب، فوجب إلا يوجد موجدان إلا وأحدهما علة للآخر، وهو باطل. والثاني باطل لأن الفلسفه أطبقوا على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

الحججة الرابعة: لا شك أنا نشاهد في العالم تغيرات مثل أن يعد شيء كان موجوداً، وعدم المعلوم لا بد وأن يكون لعدم علمته وعدم تلك العلة لا بد أن يكون أيضاً لعدم علمتها، فهذه المعلومات عند الارتقاء تنتهي إلى واجب الوجود لناته، فإن كان تأثيره في غيره بالإيجاب لزم من عدم هذه الأحوال عدم ذاته وهذا محال فذلك محال.

واحتاجوا بأن كل ما لا بد منه في المؤثرة إن كان حاصلاً لزم وجوب الأمر، وإن لم يكن ذلك المجموع حاصلاً كان الأمر ممتنعاً. والجواب: يشكل ما ذكرتموه بالحوادث اليومية.

[الكتابي:]

وأما الوجهان الأولان من الدلائل المذكورة على كونه تعالى فاعلاً بالاختيار فبنيان على الأصول التي زيفت قبل.

وأما الوجه الثالث، قلنا: لم لا يجوز أن يكون الصادر عنه واحداً؟

قوله: وإن لزم أن لا يوجد موجودان إلا وأحدهما علة للآخر.

قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لم يكن في العقل الأول، وهو أول ما يصدر عن البارئ تعالى، جهات مختلفة وهو بسبب كل جهة يصير مبداء لشيء آخر غير ما صار بسبب الجهة الأخرى مبداء له، والأمر كذلك، لأن العقل الأول يعقل وجود الحاصل له من واجب الوجود وإمكاناته الحاصل له من ذاته<sup>١٥٥</sup>، ويصير باعتبار تعلقه لواجب الوجود مبداء لوجود عقل تخته<sup>١٥٦</sup> وباعتبار تعلقه لإمكاناته مبداء لجرمه، وعلى هذا الترتيب يصدر عن كل عقل عقل وفالك إلى أن ينتهي إلى العقل الأخير الفعال المدبر لعالمنا هذا، وإذا كان كذلك لا يلزم ما ذكرته من الحال.

وأما الوجه الرابع، وهو قوله: لا شك أنا نشاهد في العالم تغيرات مثل أن<sup>١٥٧</sup> عدم شيء كان موجوداً، إلى آخره،

قلنا: لا نسلم أنه يلزم انتهاء هذه المعدومات إلى واجب الوجود لذاته، وإنما يلزم ذلك إن لم تكن العلة الموجبة لهذه التغيرات هو الجسم المتحرك على سبيل الدوام ويكون هو مع وجود حركة معينة أو عدماً سبباً لوجود حادث أو عدمه، ولا يلزم من عدم تلك الحركة أو وجودها عدم علتها، لأن حركات الأفلاك ليست بالإيجاب بل بالاختيار. أو نقول: إنما يلزم ذلك إن لم يوجد في معلومات البارئ ما يكون فعله على سبيل الاختيار والإرادة، وإذا كان كذلك لا يلزم أن عدم معلومه عدمه، وإن لزم من وجوده وجوده، فلزم دوام جميع المعلومات بواسطة أو غير بواسطة، وذلك محال.

قال: والجواب: يشكل هذا بالحوادث اليومية.

قلنا: قد عرفت جواب هذا قبل، فلا نعيده ثانية.

<sup>١٥٥</sup> ذاته: + وجود واجب تعالى ينزعه عما يقول الظالمون، أ.

<sup>١٥٦</sup> تخته: + وباعتبار تعلقه لوجود مبدأ الوجود نفس التي هي للملك الأقصى، أ.

<sup>١٥٧</sup> أن: أنه، أ.

[الرازي:]

### المسألة الثانية

صانع العالم عالم، لأن أفعاله محكمة متقنة والمشاهدة تدل عليه، وفاعل الفعل الحكم المتقن يجب أن يكون عالماً وهو معلوم بالبداهة. وأيضاً، إنه فاعل بالاختيار، والختار هو الذي يقصد إلى إيجاد النوع المعين، والقصد إلى إيجاد النوع المعين مشروط بتصور تلك الماهية، فثبتت أنه تعالى متتصور لبعض الماهيات، ولا شك أن الماهيات لذواتها تستلزم ثبوت أحكام وعدم أحكام، وتتصور المزوم يستلزم<sup>١٥٨</sup> تصور اللازم، فيلزم من علمه تعالى بتلك الماهيات علمه بلازمها وآثارها، فثبتت أنه تعالى عالم.

[الكتابي:]

قال: صانع العالم عالم، لأن أفعاله محكمة متقنة، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم كون الكبري ضرورية، فإن الأفعال الصادرة من النحل كالبيوت المسدسة والخيل العجيبة من الفارة أفعال محكمة متقنة مع أنها ليست بعلمة، إذ العلم هو حصول صورة الشيء في العقل، وليس لها عقل فلا تكون عالمة. وأما الوجه الثاني فبني على كونه فاعلاً بالاختيار، وقد عرفت ضعف أدلةته فيه. ولئن سلمنا كونه عالماً ببعض الماهيات، لكن لم قلتم بأنه يلزم من العلم بها العلم بجميع الآثار الصادرة عنها؟ وإنما يلزم ذلك إن لو كان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وهو منع، وأن العلم بالعلة لو كان موجباً للعلم بلازمه وآثاره لكن العلم بذلك اللازم والأثر موجباً للعلم بلازمه وهم جرأ، فيلزم من العلم بشيء واحد العلم بأمور غير متناهية، وذلك محال.

[ابن كثونة:]

قال على الاحتجاج على علمه تعالى بأن<sup>١٥٩</sup> أفعاله محكمة متقنة، وكل من فعله كذا فهو عالم: لا نسلم كون الكبري ضرورية فإن الأفعال الصادرة عن النحل كالبيوت المسدسة وغيرها والخيل

<sup>١٥٨</sup> يستلزم: + (حاشية): يوجب.

العجبية من الفارة أفعال محبكة متفقة مع أنها ليست بعلمة إذ العلم هو حصول صورة الشيء في العقل وليس لها عقل فلا تكون علماً<sup>١٦٠</sup>.

أقول بعد التسليم أن النحل وأمثالها غير عالم مع إمكان المزارعة فيه: إن المدعى هو استدعاء للأثر الحكم المتقن لموجد عالم حكيم، ولم يدع مثل ذلك في كل ما ينسب إليه الفعل والأثر بوجه ما، فإن الكتابة الحسنة تستدعي علم الكاتب لا علم المداد والقلم<sup>١٦١</sup>، وقد يضاف الأثر إلى الوسائط والآلات لاشتباها على الضعفاء بالموجد، وليس من شرط الواسطة عدم الشعور بل قد يكون له شعور كاللهميد المأمور بعض جزئيات العمل، والنحل وأمثالها وسائط مسخة<sup>١٦٢</sup>، فلا يرد نصاً.

[الرازي:]

### المسألة الثالثة

انكرت الفلسفه كونه تعالى عالماً<sup>١٦٣</sup> بالجزئيات، ولنا في إبطال قولهم وجوه، الأول أنه تعالى هو الفاعل للأبدان الحيوانات وفاعلها يجب أن يكون عالماً بها، وذلك يدل على كونه عالماً بالجزئيات. الثاني أن العلم صفة كمال، والجهل صفة نقص، ووجب تزييه الله تعالى عن التقانص. الثالث أن كون الماهية موصوفة بالقيود التي صارت لأجلها شخصاً معيناً واقعاً في وقت معين من معلومات ذات الله تعالى إما بواسطة أو بغير واسطة، وعندهم أن العلم بالعلة يوجب العلم بالعلول فوجب من علمه تعالى بذاته علمه بهذه الجزئيات.

احتجموا بأنه لو علم كون زيد جالساً في هذا المكان وبعد خروج زيد عن هذا المكان<sup>١٦٤</sup> إن بقي ذلك العلم فهو الجهل، وإن لم يبق فهو التغير. والجواب: لم لا يجوز أن يقال: إن ذاته المخصوصة موجبة للعلم

<sup>١٥٩</sup> بأن: بأنه، ج.

<sup>١٦٠</sup> قال على الاحتجاج ... عالمة: قال على الاحتجاج على علمه تعالى بأنه أفعاله محكمة متفقة إلى آخره، ج.

<sup>١٦١</sup> والقلم: والأثر، ب.

<sup>١٦٢</sup> مسخة: إضافة في هاشم ج.

<sup>١٦٣</sup> يرد: + بها، ج.

<sup>١٦٤</sup> عالماً: عالم.

<sup>١٦٥</sup> عن هذا المكان: -، والإضافة عن سائر المخطوطة.

بكل شيء بشرط وقوع ذلك الشيء، فعند حصول كل واحد من الأحوال تفضي ذاته الخصوصة العلم بتلك الأحوال؟

[الكاتبي:]

قال: إنكرت الفلسفه كونه تعالى عالماً بالجزئيات، إلى آخره.

قلنا: أما الوجه الأول من الأدلة الدالة على إبطال مذهبهم، فلا نسلم أن الفاعل للشيء يجب أن يكون عالماً وادعاء الضرورة فيه غير مسموع. وأما الوجه الثاني فخطابي، لا برهاني. وأما الثالث فبعد تسليم أن العلم بالعلة يوجب العلم بالعلول يدل على أنه عالم بها على وجه كلي، لأنه فاعل لشخص الموصوف بصفة الطول، مثلاً الموجود في وقت التربع بين النيرين الذي يفعل الفعل الفلاني في وقت كذا، وكل ذلك لا يمنع الحمل على كثيرين. وإذا كان كذلك يكون عالماً به على هذا الوجه، وهو علم به على وجه كلي لا على وجه جزئي وهم يقولون به، فلا يكون ذلك إبطالاً مذهبهم.

[ابن كوتة:]

قال في مسألة علمه تعالى بالجزئيات<sup>١٦٦</sup>: لا نسلم أن الفاعل لشيء يجب أن يكون عالماً<sup>١٦٧</sup>. أقول: إنه لم يدع ذلك مطلقاً بل ادعى أن الفاعل لأبدان الحيوانات يجب أن يكون عالماً بها وذلك لما فيها من الإحكام والإتقان، وقد سبق جواب القدح في ذلك.

<sup>١٦٦</sup> بالجزئيات: الجزئيات، ب.

<sup>١٦٧</sup> قال في مسألة ... عالماً: قال في مسألة العلم بالجزئيات إلى آخره، ج.

فَصَّ<sup>١٦٨</sup> : لَمْ يَجُوزْ أَنْ يَقُولْ : إِنْ ذَاهِهِ الْمُخْصُوصَةِ مُوجَبَةُ الْعِلْمِ بِكُلِّ شَيْءٍ بِشَرْطِ وَقْوَعِ ذَاهِهِ الشَّيْءِ ، فَعَنْدَ وَصْولِ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنَ الْأَحْوَالِ تَقْتَضِيْ ذَاهِهِ الْمُخْصُوصَةِ الْعِلْمَ بِتَلْكَ الْأَحْوَالِ<sup>١٦٩</sup> ؟ سُؤَالٌ : هَذَا إِنَّمَا كَانَ يَتَوَجَّهُ لَوْ كَانَ الْعِلْمُ إِضَافَةً مُحْضَةً لَا تَتَغَيَّرُ بِتَغَيُّرِهِ الذَّاتِ ، وَلَيْسَ كَذَّا<sup>١٧٠</sup> كَمَا قَدَ<sup>١٧١</sup> بَيْنَ ذَلِكَ الْحَكَمَاءِ فِي كِتَابِهِمْ بِيَانَاتٍ شَافِيَّةَ<sup>١٧٢</sup> . فَلَوْ جَازَ لِلزَّمْ تَغْيِيرَ<sup>١٧٣</sup> الْوَاجِبِ بِذَاهِهِ وَكُونِهِ مُحَلاً لِلحوادثِ ، وَصَاحِبُ الْكِتَابِ لَا يَقُولُ بِذَلِكَ .

[الرازي:]

#### المسألة الرابعة

إِنَّهُ تَعَالَى عَالِمٌ بِكُلِّ الْمُعْلَمَاتِ ، لِأَنَّهُ تَعَالَى حَيٌّ وَالْحَيُّ لَا يَمْتَنِعُ كُونَهُ عَالِمًا بِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنَ الْمُعْلَمَاتِ ، وَالْمُوْجِبُ لِكُونَهُ عَالِمًا هُوَ ذَاهِهِ الْمُخْصُوصَةُ ، إِمَّا بِغَيْرِ وَاسْطَةٍ أَوْ بِوَاسْطَةٍ ، وَإِذَا كَانَ كَذَّالِكَ لَمْ تَكُنْ ذَاهِهِ الْمُخْصُوصَةُ باقْتِضَاءِ الْعِلْمِ بِعَيْنِ الْمُعْلَمَاتِ أُولَئِكَ مِنْ اقْتِضَاءِ الْعِلْمِ بِسَائِرِ الْمُعْلَمَاتِ . فَلِمَا اقْتَضَتِ الْعِلْمُ بِالبعْضِ وَجَبَ أَنْ تَقْتَضِيِ الْعِلْمُ بِالكُلِّ ، وَهُوَ الْمُطَلُوبُ .

[الكتابي:]

قَالَ : وَإِذَا كَانَ كَذَّالِكَ لَمْ تَكُنْ ذَاهِهِ الْمُخْصُوصَةُ باقْتِضَاءِ الْعِلْمِ بِعَيْنِ الْمُعْلَمَاتِ أُولَئِكَ مِنْ اقْتِضَاءِ الْعِلْمِ بِسَائِرِ الْمُعْلَمَاتِ .

قَلْنَا : لَا نَسْلِمُ ، إِنَّمَا يَلْزَمُ ذَلِكَ إِنْ لَوْ كَانَ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ قَاتِلَةً لِكُونِهَا مَعْلُومَةً لِلَّهِ تَعَالَى وَلَيْسَ كَذَّالِكَ فَإِنَّ الْقَابِلَ بِمَعْلُومَاتِهِ لَيْسَ إِلَّا الْكَلِيَّاتُ ، وَأَمَّا الْجَزِئَاتُ فَكُونُهَا كَذَّالِكَ مُنْعَى .

<sup>١٦٨</sup> فَصَّ: بِياضِ فِي ج.

<sup>١٦٩</sup> بِشَرْطِ ... الْأَحْوَالِ إِلَى آخِرِهِ، ج.

<sup>١٧٠</sup> وَلَيْسَ كَذَّا: إِضَافَةٌ فِي هَامِشِ ج.

<sup>١٧١</sup> قَدَ: ، ج.

<sup>١٧٢</sup> بِيَانَاتٍ شَافِيَّة: ، ج.

<sup>١٧٣</sup> تَغْيِير: تَعْرِيف، ج.

<sup>١٧٤</sup> اقْتَضَى: اقْتَضَى.

[الرازي:]

### المسألة الخامسة

إنه تعالى قادر على كل الممكنات، والدليل عليه أن المصحح للمقدورية هو الجواز، لأننا لو رفعناه لبقي إما الوجوب أو الامتناع وها يمنعن من المقدورية، والجواز مفهوم واحد بين جميع الحالات، مما لأجله صح في البعض أن يكون مقدوراً لله تعالى قائم في جميع الحالات، وعند الاستواء في المقتضي يجب الاستواء في الآخر، فوجب استواء جميع الممكنات في صحة مقدورية الله تعالى، والمقتضى لحصول تلك القدرة هو ذاته المخصوصة. فليس بأن يقتضي ذاته حصول القدرة على البعض بأول من البعض الآخر، فوجب كونه تعالى قادراً على جميع الممكنات.

[الكتبي:]

قال: المصحح للمقدورية هو الجواز، لأننا لو رفعناه لبقي<sup>١٧٥</sup> إما الوجوب أو الامتناع وها يمنعن المقدورية.

قلنا: لا نسلم أن الجواز لو لم يكن علة كان العلة إما الوجوب أو الامتناع. ولم لا يجوز أن تكون العلة هي بعض الماهيات المعروضة للجواز؟ ولا يلزم من ذلك أن يكون كل ما عرض له الجواز علة للمقدورية لكون معروضات الجواز مختلفة بالحقائق. وبرهان المسألة السادسة مبني على هنا وضعف هذا يقتضي ضعفه ضرورة.

[الرازي:]

### المسألة السادسة

جميع الممكنات واقعة بقدرة الله تعالى وبدل عليه وجوهه، أحدها أنا قد<sup>١٧٦</sup> دلتنا على أن كل ممكناً يفرض، فإن الله قادر عليه ومستقل بإيجاده، فلو فرضنا حصول سبب آخر يقتضي إيجاده فحينئذ قد

<sup>١٧٥</sup> لبقي: لنفي، أ.

<sup>١٧٦</sup> قد: -، والإضافة عن سائر المخطوطات.

اجتمع على ذلك الآخر الواحد سببان مستقلان، وذلك محال من وجهين، أحدهما أن قدرة الله تعالى أقوى من ذلك الآخر فاندفاع ذلك الآخر بقدرة الله تعالى أولى من اندفاع قدرة الله تعالى بذلك الآخر، والثاني أنه إما أن يكون كل واحد منها مؤثراً فيه، أو لا يكون واحد منها مؤثراً فيه، أو يكون المؤثر فيه أحدهما دون الثاني. والأول باطل، لأن الآخر مع المؤثر التام يكون واجب الواقع، وما يجب وقوعه استغنى عن غيره، فكونه مع هذا يغنه عن ذلك وكونه مع ذلك يغنه عن هذا، فيلزم انقطاعه عنها معاً حال استناده إليها معاً وهو محال. والثاني باطل، لأن امتناع وقوعه بأحدتها معمل بوقوعه بالثاني وبالضد، فلو امتنع وقوعه بها معاً لزم وقوعه بها معاً وهو محال. والثالث أيضاً باطل، لأنه لما كان كل واحد منها سبيلاً مستقلاً لم يكن وقوعه بأحدتها يأول من وقوعه بالأخر، ولا يمكن أن يقال: إن أحدهما أقوى، لأنه لو صح هذا لكان الواقع بقدرة الله تعالى أولى لأنها أقوى. وأيضاً، فال فعل الواحد لا يقبل القسمة والبعضية، فالتأثير فيه لا يقبل التفاوت، فامتنع أن يقال أن أحدهما أقوى.

#### المسألة السابعة

صانع العالم حي، لأننا قد دللتنا على أنه قادر عالم ولا معنى للحي إلا الذي يصح أن يقدر ويعلم، وهذه الصحة معناها نفي الامتناع، ومعلوم أن الامتناع صفة عدمية فنفيها يكون نفياً للنبي فيكون ثبوتاً، فكونه تعالى حياً صفة ثابتة.

[الكاتب:]

قال: وهذه الصحة معناها نفي الامتناع، إلى آخره.

قلنا: لم قلتم بأن الامتناع إذا كان عدمياً كان فيه ثبوتاً؟ وإنما يلزم ذلك إن لو وجّب أن يكون أحد النقيضين ثبوتاً في الخارج، وهو منوع، وإن ادعى ثبوته في الذهن يعني كون الامتناع عدمياً في الذهن. أو نسلم ذلك حتى يلزم منه كون هذه الصحة ثبوتاً فيه، ولكن لا يلزم منه المطلوب.

[الرازي:]

### المسألة الثامنة

إنه تعالى مريد، لأننا رأينا الحوادث يحدث كل واحد منها في وقت خاص مع جواز حدوثه قبله أو بعده، فاختصاصه بذلك الوقت المعين لا بد له من مخصوص. وذلك الشخص ليس هو القدرة، لأن القدرة تأثيرها في الإيجاد، وهذا لا يختلف باختلاف الأوقات، ولا العلم، لأن العلم يتبع المعلوم، وهذه الصفة مستتبعة، وظاهر أن الحياة والسمع والبصر والكلام لا يصلح لذلك، فلا بد من صفة أخرى وهي الإرادة. فإن قالوا: كمأن القدرة صالحة للإيجاد في كل الأوقات فكذلك الإرادة صالحة للتخصيص في كل الأوقات، فإن افتقرت القدرة إلى مخصوص زائد فلتتفقرا الإرادة إلى مخصوص زائد، فنقول: المفهوم من كونه مخصوصاً مغایر المفهوم من كونه مؤثراً، فوجوب التغاير بين القدرة والإرادة.

[الكتابي:]

قال: إنه تعالى مريد، لأننا رأينا الحوادث يحدث كل واحد منها في وقت خاص مع جواز حدوثه قبله وبعده، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم جواز حدوثه قبله وبعده، فإن ذلك ممتنع. ولائن سلمنا ذلك، لكن لم لا يجوز أن يكون المخصوص هو بعض الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية فقبل وجوده ما وجد ذلك فلم يوجد ذلك الحادث.

[الرازي:]

### المسألة التاسعة

إنما إذا علمنا شيئاً ثم أبصراه وجدنا بين الحالتين تفرقة بدائية، وذلك يدل على أن الإبصار والسماع معاييران للعلم، وقال قوم: إنه لا معنى للرؤى إلا تأثر الحدقة بسبب ارتسام صورة البصر فيها، ولا معنى للسمع إلا تأثر الصاحب بسبب وصول ثوج الهواء إليه، وهذا باطل لوجهه، أما الأول، فلأننا نرى نصف كرة العالم على غاية عظمها وانطباع العظيم في الصغير محال، ولأننا نرى الأطوال والعرض

وارتسام هذه الأبعاد في نقطة الناظر<sup>١٧٧</sup> محال. وأما الثاني، فلأننا إذا سمعنا صوتاً علمنا بجنته، وذلك يدل على أننا أدركنا الصوت في الخارج، ولأننا نسمع كلام الإنسان من وراء الجدار، ولو كان لا نسمع الكلام إلا عند وصوله إلينا وجب أن لا نسمع الحروف من وراء الجدار، لأن ذلك الفوج لما وصل إلى الجدار لم يبق على شكله الأول. فثبتت بما ذكرنا أن الإبصار والسماع نوعان من الإدراك معايران للعلم. وإذا ثبتت هذا فنقول: الدلائل السمعية دالة على كونه تعالى سميعاً بصيراً، والعقل أيضاً يقوى ذلك لما أن هذين النوعين من الإدراك من صفات الكمال، ويجب وصف الله تعالى بكل الكمالات، فوجب علينا إثبات هذه الصفات، إلا أن يذكر الخصم دليلاً عقلياً يمنع من إجراء هذه الآيات، والأخبار على ظواهرها، ولكن ذلك معارضة، من ادعها فعليه البيان.

---

<sup>١٧٧</sup> نقطة الناظر: النقطة الناظرة، والتصحيح عن سائر المخطوطة.

[الكاتب:]

قال: أنا نرى نصف العالم، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم امتناع انطباع العظيم في الصغير على ما ذكروه من التفسير، فإن المنطبع في الصغير ليس هو نفس العظيم بل مثاله وصورته، ومثال الشيء لا يجب أن يكون مساوياً له من جميع الوجوه، ليلزم أن يكون مقداره مساوياً مقداره.

[الرازي:]

#### المسألة العاشرة

أجمع الأنبياء والرسل على كونه تعالى متكلماً، وإثبات نبوة الأنبياء لا يتوقف على العلم بكونه تعالى متكلماً<sup>١٧٨</sup>، وحيثند يتم هذا الدليل. ولأن كونه تعالى آمراً وناهياً من صفات الجلال ونعوت الكمال والعقل يقتضي إثباته لله تعالى.

#### المسألة الحادية عشرة<sup>١٧٩</sup> في إثبات أنه تعالى علم وله علم

أهم المهاط في هذه المسألة تعين محل البحث، فنقول: إن من علم شيئاً فإنه يحصل بين العالم وبين المعلوم نسبة مخصوصة، وتلك النسبة هي المسماة بالشعور والعلم والإدراك، فنحن ندعى أن هذه النسبة أمر زائد على الذات. ومنهم من قال: إن العلم صفة حقيقة تقتضي هذه النسبة، ومنهم من قال: إن العلم صفة حقيقة توجب حالة أخرى وهي العالمية، ثم إن هذه العالمية توجب تلك النسبة الخاصة، والمتكلمون يسمون هذه النسبة بالتعلق، وأما نحن فلا ندعى إلا ثبوت هذه النسبة. والذي يدل على كون هذه النسبة زائدة على الذات وجوه، الأول أنا بعد العلم بناته يحتاج إلى دليل منفصل في إثبات كونه قادراً عالماً، والمعلوم مغایر لما هو غير المعلوم. الثاني أن العلم نسبة مخصوصة والقدرة نسبة أخرى مخصوصة، وأما الذات فهو موجود قائم بالنفس ليس من قبيل النسب والإضافات، فوجب التغافر.

<sup>١٧٨</sup> متكلماً: متكلماً.

<sup>١٧٩</sup> عشرة: عشر.

الثالث: لو كان العلم نفس القدرة وكان كل ما كان معلوماً كان مقدوراً وهو باطل، لأن الواجب والممتنع معلومان وغير مقدورين. الرابع أنا إذا قلنا: الذات عالم، فإننا ندرك بالضرورة التفرقة بين ذلك التصور وبين ذلك التصديق، وذلك يوجب التغاير.

احتتجوا بأن<sup>١٨٠</sup> لو كان الله تعالى علم لكان علمه متعلقاً بغير ما يتعلق به علمنا، فوجب تمايز العلمين، فيلزم إما قدحهما معاً أو حدوثهما معاً. قلنا: ينتفض بالوجود، فإنه من حيث أنه وجود مفهوم واحد، ثم إن وجود الله تعالى قديم ووجودنا حادث.

وقالت الفلسفه: لو حصلت له صفة وكانت تلك الصفة مقتصرة إلى تلك الذات فتكون ممكناً، ولا بد لها من مؤثر، وذلك المؤثر هو تلك الذات، والقابل أيضاً هو تلك الذات، فالشيء الواحد يكون قابلاً وفعلاً معاً وهو محال. والجواب: إن هذا يشكل بلوازم الماهيات مثل فردية الثلاثة وزوجية الأربع، فإن فاعلها وقابلها ليس إلا تلك الماهيات.

[الكاتب:]

قال: والذي يدل على كون هذه النسبة زائدة على الذات وجوه، إلى آخره.

قلنا: الوجوه الأربع بعد تسليمها تدل على أن مفهوم هذه النسبة مغایر لمفهوم الذات، ولكن لماذا يلزم منه كون هذه النسبة صفة ثبوّية زائدة على الذات الذي هو المطلوب؟

قال: هذا يشكل بلوازم الماهيات مثل فردية الثلاثة وزوجية الأربع، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كانت الفردية والزوجية من الأمور الثبوّية، وهو منوع، بل هما من الاعتبارات العقلية لا وجود لها في الخارج ولا تحتاج إلى فاعل وقابل، فلا يرد علينا نقضاً.

[ابن كونه:]

قال في مسألة أن له تعالى على الأربعة بعد تسليها تدل على أن مفهوم هذه النسبة مغاير لمفهوم الذات، ولكن لماذا يلزم منه كون هذه النسبة [صفة] ثبوتية زائدة على الذات الذي هو المطلوب<sup>١٨١</sup>؟

أقول: إن الذي ادعاه هو الشبوت والغاية مطلقاً، وهو أعم من الشبوت والغاية الخارجية، ولا يلزم من ثبوت العام ثبوت الخاص. وقد صرخ في كتاب الأربعين بذلك في قوله: إنا لا ندعى في هذه المسألة أزيد من أن المفهوم من نفس كونه تعالى عالماً قادراً حياً ليس نفس المفهوم من ذاته بل هو أمر مغاير لذاته.

[الرازي:]

#### ١٨٢ المسألة الثانية عشرة

هذه النسب المخصوصة والإضافات المخصوصة المسماة بالقدرة وبالعلم لا شك أنها أمور غير قائمة بأنفسها بل ما لم توجد ذات قائمة بنفسها تكون هذه المفهومات صفات<sup>١٨٣</sup> لها فإنه يمتنع وجودها. إذا ثبت هذا فنقول: إنها مفتقرة إلى الغير فتكون ممكنة لذواتها فلا بد لها من مؤثر ولا مؤثر إلا ذات الله، فتكون تلك الذات المخصوصة موجبة لهذه النسب والإضافات، ثم لا يمتنع في العقل أن تكون تلك الذات موجبة لها ابتداء، ولا يمتنع أن تكون تلك الذات موجبة لصفات أخرى حقيقة أو إضافية. ثم إن تلك الصفات توجب هذه النسب والإضافات<sup>١٨٤</sup>، وعقل البشر قاصرة عن الوصول إلى هذه الماضيق.

<sup>١٨١</sup> قال في مسألة ... هو المطلوب: قال في مسألة أن له تعالى على الأربعة، ج.

<sup>١٨٢</sup> عشرة عشر.

<sup>١٨٣</sup> صفات: صفة.

<sup>١٨٤</sup> والإضافات: -، والإضافة عن سائر المخطوطة.

المسألة الثالثة عشرة<sup>١٨٥</sup>

قالت المعتزلة: الله تعالى مرید ب بإراده حادثة لا في محل، وهذا عندنا باطل لوجوه، أحدها أن تلك الإرادة لو كانت حادثة لا أمكن إحداثها إلا بإراده أخرى وإن التسلسل وهو محال. الثاني أن تلك الإرادة إذا وجدت لا في المحل، وذات الله تعالى قابلة للصفة<sup>١٨٦</sup> المریدية وسائر الأحياء يقبلون هذه المریدية، فلم تكن تلك الإرادة بإيجاب المریدية لله تعالى أولى من إيجاب المریدية لغير الله تعالى، وعند هذا يلزم توافق جميع الأحياء في صفة المریدية وهو محال. وليس لهم أن يقولوا: إن اختصاصها بالله تعالى، لأنه تعالى لا في محل، وهذه الإرادة أيضاً لا في محل، فهذه المناسبة هناك أتم، لأننا نقول: كونه تعالى لا في محل قيد عدي، فلا يصلح للتأثير في هذا الترجيح. الثالث أن تلك<sup>١٨٧</sup> الإرادة لما أوجبت المریدية لله تعالى فقد حدث<sup>١٨٨</sup> الله تعالى صفة المریدية، لكننا قد دللتكم على أن حدوث الصفة في ذات الله تعالى محال.

[الكاتبي:]

قال: إن تلك الإرادة لو كانت حادثة لا أمكن إحداثها إلا بإراده الأخرى.

قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كان كل حادث محتاجاً إلى إرادة توجب حدوثها، وهو منزع، بل المحتاج إلى الإرادة ليس إلا الحالات التي هي غير الإرادة. وأما الإرادة فتحدث من غير إرادة أخرى، لم قلتم بأنه ليس كذلك، لا بد له من دليل؟

قال: إن تلك الإرادة إذا حدثت لا في محل، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم أن تلك الإرادة بإيجاب المریدية لله تعالى ليست أولى من إيجاب المریدية لغير الله تعالى، وما الدليل عليه فعل هناك شيء يقضى الأول دون الثاني، ونحن لا ندركه.

قال: إن الإرادة لما أوجبت<sup>١٨٩</sup> المریدية لله تعالى فقد حدث لله تعالى صفة المریدية.

<sup>١٨٥</sup> عشرة عشر.

<sup>١٨٦</sup> الصفة: للصفات.

<sup>١٨٧</sup> تلك: -- والإضافة عن الكاتبي.

<sup>١٨٨</sup> حدث: حدث، والتصحيح عن الكاتبي.

<sup>١٨٩</sup> أوجبت: أوجب، أ.

قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كانت المریدية صفة ثبوتية، وهو من نوع، بل هي من الأمور الإضافية الاعتبارية، ولا امتناع في حدوث الأموز الإضافية لله تعالى. فإن كان حادث يحدث فقد حدث لله تعالى معية معه وقبلية وبعدية.

[ابن كونة:]

قال على إبطال قول بعض المعتزلة بأنه تعالى مريد بإرادة حادثة لا في محل يل تلك الإرادة لو كانت حادثة لما أمكن إحداثها إلا بإرادة أخرى فيلزم التسلسل وهو محال: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كان كل حادث محتاجاً إلى إرادة توجب حدوثها وهو من نوع، بل المحتاج إلى الإرادة ليس إلا الحادثات التي هي غير الإرادة، وأما الإرادة فتحدث من غير إرادة أخرى. لم قلت بأنه ليس كذلك، لا بد له من دليل<sup>١٩٠</sup>.

أقول: إذا ثبت أن الحوادث لأجل حدوثها تفتقر إلى سبق إرادة مخصصة لما<sup>١٩١</sup> بينه صاحب الكتاب في مسألة إثبات الإرادة وجب<sup>١٩٢</sup> أن يكون كل حادث مفتقرًا إلى ذلك، سواء كان<sup>١٩٣</sup> الحادث مغايراً للإرادة أو نفسها، وإنكار ذلك مكابرية البديهة، بل الوجه الصحيح في المنع أن لا نسلم الأصل الذي بني ذلك عليه لا أن نقترح فيه بعد تسليم ذلك الأصل أو فرض سلامته عن الطعن.

[الرازي:]

#### ١٩٤ المسألة الرابعة عشرة

قال قوم من فقهاء ما وراء النهر: صفة التخليق معايرة لصفة القدرة، وقال الآخرون: ليس كذلك. لنا

<sup>١٩٠</sup> قال على إبطال ... من دليل: قال على إبطال قول بعض المعتزلة ليس تعالى مريداً بإرادة حادثة لا في محل إلى آخره، ج.

<sup>١٩١</sup> لما: بما، ب.

<sup>١٩٢</sup> وجب: فوجب، ج.

<sup>١٩٣</sup> كان: + ذلك، ج.

<sup>١٩٤</sup> عشرة: عشر.

وجوه، الأول<sup>١٩٥</sup> أن صفة القدرة صفة مؤثرة على سبيل الصحة، وصفة التخليق، إن كانت مؤثرة على سبيل الصحة أيضاً، كانت هذه الصفة عين<sup>١٩٦</sup> صفة القدرة، وإن كانت مؤثرة على سبيل الوجوب لزم كونه تعالى مؤثراً بالإيجاب لا بالاختيار وذلك باطل. وأيضاً، فهو لكونه موصوفاً بالقدرة يلزم أن يكون تأثيره على سبيل الصحة، ولكونه موصوفاً بهذه الصفة يلزم أن يكون تأثيره على سبيل الوجوب، فيلزم أن يكون المؤثر الواحد مؤثراً على سبيل الصحة وعلى سبيل الوجوب معاً، وهو محال. وأيضاً، إن كانت القدرة صالحة للتأثير لم يمتنع وقوع المخلوقات بالقدرة، وحيثند لا يمكن الاستدلال بحدوث المخلوقات على هذه الصفة، وإن لم تكن القدرة صالحة للتأثير وجب أن لا تكون القدرة قدرة وهو محال. وأيضاً، فهذا التخليق إن كان قدماً لزم من قدمه قدم المخلوق، وإن كان محدثاً افتقر إلى خلق آخر ولزم التسلسل.

واحتاج القائلون بإثبات هذه الصفة بأن قالوا: إنما نعلم أنه تعالى قادر على خلق الشموس والأقارب الكثيرة في هذا العالم لكنه ما خلقها، فصدق هنا النفي والإثبات يدل على الفرق بين كونه تعالى قادرًا وبين كونه خالقاً. ثم يقول: هذا الخلق إما أن يكون عين<sup>١٩٧</sup> المخلوق وإما أن يكون صفة قائمة بذات الله تعالى تتضمن وجود هذا المخلوق، والأول باطل، لأن العقل يقول: إنما وجد هذا المخلوق، لأن الله خلقه، فيجعل وجود المخلوق بتأليل الله تعالى إيه، فلو كان هنا التخليق عين وجود ذلك المخلوق لكان قوله: إنما وجد ذلك المخلوق بأن الله تعالى خلقه، جارياً مجرى أن يقال: إنما وجد ذلك المخلوق لنفسه، ومعلوم أنه باطل، فإنه لو وجد لنفسه لامتنع وجوده بإيجاد الله تعالى، وذلك يوجب نفي الصانع، وأن كونه تعالى خالقاً لذلك المخلوق ليس صفة له وذلك يوجب التغافل. ولما بطل هذا القسم ثبت أن كونه تعالى خالقاً لذلك المخلوق مغايراً<sup>١٩٨</sup> لذلك المخلوق، وهذه الأبحاث عميقة.

[الكتابي:]

وأما الوجه الأول من المسألة الرابعة عشر، فبني على كونه تعالى فاعلاً بالاختيار، وقد عرفت ضعف دليهم فيه. وأما الثاني، فنقول: لم قلت: إن القدرة إن كانت صالحة للتأثير لم يمتنع وقوع المخلوقات بالقدرة؟ وإنما يلزم ذلك إن لو كانت صالحة للتأثير في كل شيء وهو عين محل النزاع.

<sup>١٩٥</sup> الأول: أحدهما، والتصحيح عن الكتابي.

<sup>١٩٦</sup> عين: غير.

<sup>١٩٧</sup> عين: غير.

<sup>١٩٨</sup> مغايراً: مغاير.

وأما الثالث، فنقول: لم قلتم بأنه مخلوق ليس بقديم؟ وما ذكروه من الدليل على حدوث العالم فقد عرفت ضعفه.

[الرازي:]

### ١٩٩ المسألة الخامسة عشرة

الكلام صفة مغایرة لهذه الحروف والأصوات، والدليل عليه هو أن الألفاظ الدالة على الأمر مختلفة بحسب اختلاف اللغات، وحقيقة الأمر ماهية واحدة فوجب التغاير. وأيضاً، اللفظ الذي يفيد الأمر <sup>٢٠٠</sup> إنما يفيده لأجل الوضع والإصطلاح، وكون الأمر أمراً ماهية ذاتية لا يمكن تغييرها بحسب تغير <sup>٢٠١</sup> الأوضاع، فوجب التغاير، فثبت أن الأمر ماهية قائمة بالنفس يعبر عنها بالعبارات المختلفة. إذا ثبت هذا فنقول: تلك الماهية ليست عبارة عن إرادة المأمور به، لأنه تعالى أمر الكافر بالإيمان، وستنقسم البراهين اليقينية على أنه تعالى يمتنع أن يريد الإيمان من الكافر، فوجدنا هاهنا ثبوت الأمر بدون الإرادة فوجب التغاير، فثبت أن الأمر والنبي معانٍ <sup>٢٠١</sup> حقيقة قائمة بنفوس المتكلمين ويعبر عنها <sup>٢٠٢</sup> بالألفاظ مختلفة.

### ٢٠٢ المسألة السادسة عشرة

كلام الله تعالى قديم، ويبدل عليه المقول والمعمول. أما المعمول قوله تعالى ﴿اللهُ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلِهِ وَمِنْ بَعْدِهِ﴾ <sup>٢٠٣</sup> فأثبتت الأمر لله من قبل جميع الأشياء، فلو كان أمر الله مخلوقاً لزم حصول الأمر من قبل نفسه وهو محال. والثاني قوله تعالى ﴿لَا لَهُ الْخُلُقُ وَالْأَمْرُ﴾ <sup>٢٠٤</sup> ميز بين الخلق وبين الأمر، فوجب أن لا يكون الأمر داخلاً في الخلق. والثالث ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول: أعود <sup>٢٠٥</sup>

<sup>١٩٩</sup> عشرة عشر.

<sup>٢٠٠</sup> تغير: تغيير.

<sup>٢٠١</sup> معانٍ: معانٍ.

<sup>٢٠٢</sup> عشرة عشر.

<sup>٢٠٣</sup> سورة الروم (٣٠): ٤.

<sup>٢٠٤</sup> سورة الأعراف (٧): ٥٤.

بكلمات الله تعالى التامات، فوصف كلمات الله تعالى بال تمام، والحدث لا يكون تاماً. والرابع أن الكلام من صفات الكمال، فلو كان محدثاً ل كانت ذاته خالية عن صفات الكمال قبل حدوثه، والخالي عن الكمال ناقص وذلك على الله محال. والخامس أنا بينما أأن كونه تعالى آمراً وناهياً من صفات الكمال، ولا يمكن أن يكون ذلك عين هذه العبارات بل لا بد وأن تكون صفات تدل عليها هذه العبارات، ولو كانت تلك الصفات حادثة لزم أن تكون ذاته محلاً للحوادث وهو محال. السادس أن الكلام لو كان حادثاً لكان إما أن يقوم بذات الله تعالى أو بغيره، أو لا يقوم بمحل، فلو قام بذات الله تعالى لزم كونه محلاً للحوادث وهو محال، وإن قام بغيره فهو أيضاً محال، لأنه لو جاز أن يكون متكلماً بكلام قائم بغيره لجاز أن يكون متحركاً بحركة قائلة بغيره وساكناً بسكن قائم بغيره وهو محال، وإن وجد ذلك الكلام لا في محل فهو باطل بالاتفاق.

واحتجوا على أن كلامه مخلوق بوجوه، أحدها أن حصول الأمر والنهي من غير حضور المأمور والمنهي عبث وجون، وهو على الله محال. الثاني أنه تعالى<sup>٢٠٥</sup> إذا أمر زيداً بالصلة فإذا أداهما لم يبق ذلك الأمر، وما ثبت عدمه امتنع قدمه. الثالث أن النسخ في الأوامر والتواهي جائز وما ثبت زواله امتنع قدمه. الرابع أن قوله تعالى ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ و﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا فِي لَيْلَةِ الْقُدْرَةِ﴾<sup>٢٠٦</sup> أخبار عن الماضي، وهذا إنما يصح إن لو كان الخبر عنه سابقاً على الخبر، فلو كان الخبر موجوداً في الأزل لكان الأذلي مسبوقاً بغيره وأنه محال. والجواب أن كل ما ذكرتم في الأمر والنهي معارض بالعلم، فإن الله تعالى لو كان عالماً في الأزل بأن العالم موجود لكان ذلك جحلاً، ولو كان عالماً بأنه سيحدث فإذا أوجده وجب أن يزول العلم الأول، فحيثند يلزم عدم القديم. وبالجملة فجميع ما ذكره من الشبهات معارض بالعلم.

<sup>٢٠٥</sup> تعالى: -، والإضافة عن سائر المخطوطات.

<sup>٢٠٦</sup> سورة نوح (٧١): ١.

<sup>٢٠٧</sup> سورة الفرقان (٩٧): ١.

[ابن كونته:]

<sup>٢٠٨</sup> فض : كلام الله تعالى قديم، إلى آخر المسألة .<sup>٢٠٩</sup>

سؤال: أما الوجوه الثلاثة<sup>٢١٠</sup> فهي دلائل لنظرية غير مفيدة للبيتين، وأما الرابع خطابي، وأما الخامس والسادس فبنيان على أنه لا يكون محلاً للحوادث، وذلك وإن كان حقاً في نفسه لما يبين في الكتب الحكمة أن الواجب لذاته واجب من جميع جهاته، لكن حجة صاحب الكتاب عليه ضعيفة كما بينه الإمام المعترض.

[الرازي:]

### <sup>٢١١</sup> المسألة السابعة عشرة

قالت المناقبة: كلام الله تعالى ليس إلا الحروف والأصوات وهي قديمة أزلية، وأطبق العقلاً على أن الذي قالوه بجد للضروريات، ثم الذي يدل على بطلانه وجهان، الأول أنه إما أن يقال: إنه تكلم بهذه الحروف دفعة واحدة أو على التعاقب، فإن كان الأول لم يحصل منها هذه الكلمات التي نسموها، لأن التي نسموها حروف متعاقبة خيئن لا يكون هذا القرآن المسموع قديماً. وإن كان الثاني فال الأول لما انتقضى كان محدثاً، لأن ما ثبت عدمه امتنع قدمه، والثاني لما حصل بعد عدمه كان حادثاً. والوجه الثاني أن هذه الحروف والأصوات قائمة بالسنتنا وحلوقنا، فلو كانت هذه الحروف والأصوات نفس صفة الله لزم أن تكون صفة الله وكلمته حالة في ذات كل أحد من الناس. ثم إن النصارى لما أثبتوا حلول كلمة الله تعالى في عيسى عليه السلام وحده كفراً بهم جهور المسلمين، فالنبي ثبتت لهذا الحلول في حق كل أحد من الناس يكون كفره أغظ من كفر النصارى بكثير.

احتتجوا على قوله بأن كلام الله مسموع بدليل قوله تعالى **﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ إِشْجَازَكَ فَأَجِزْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾**<sup>٢١٢</sup> ، وهذا يدل على أن كلام الله مسموع، فلما دل التليل على أن كلام الله قديم وجب أن تكون هذه الحروف المسموعة قديمة. والجواب أن المسموع هو هذه الحروف المتعاقبة.

<sup>٢٠٨</sup> فض: يياض في ج.

<sup>٢٠٩</sup> كلام ... المسألة: كلام الله تعالى إلى آخره، ج.

<sup>٢١٠</sup> الثلاثة: + الأول، ب.

<sup>٢١١</sup> عشرة: عشر.

<sup>٢١٢</sup> سورة التوبة (٩): ٦.

وكهها متعاقبة يقتضي أنها حدثت بعد انتفاء غيرها، ومتى كان الأمر كذلك كان العلم الضروري حاصلاً بامتناع كوهها قديمة.

### ٢١٣ المسألة الثامنة عشرة

قال الأكثرون من أهل السنة: كلام الله تعالى واحد، والمعزلة أظهروا التعجب منه وقالوا: الأمر والنبي والخبر والاستخار حقائق مختلفة، فالقول بأن الكلام الواحد مع كونه واحداً أمر ونبي وخبر واستخار يقتضي كون الحقائق الكثيرة حقيقة واحدة، وذلك باطل بالبداهة. وأعلم أن عندنا الأمر عبارة عن الإعلام بحلول العقاب وكذلك النبي، وأما الاستفهام فإنه أيضاً إعلام مخصوص فيرجع حاصل جميع الأقسام إلى الإخبار، وكما لا يمتنع أن يكون العلم الواحد عملاً بالأشياء الكثيرة، فكذلك لا يمتنع أن يكون الخبر الواحد خبراً عن الأشياء الكثيرة.

### ٢١٤ المسألة التاسعة عشرة

إنه تعالى باق لذاته خلافاً للأشعري، لذا أنه واجب لذاته والواجب لذاته يمتنع أن يكون واجباً لغيره فيمتنع كونه باقياً بالبقاء. وأيضاً، لو كان باقياً بالبقاء لكان كون بقائه باقياً إن كان لبقاء آخر لزم التسلسل، وإن كان لبقاء الذات لزم الدور، وإن كان لنفسه في恁ذ يكون البقاء باقياً لنفسه والذات باقية ببقاء الذات، فيكون البقاء واجب الوجود لذاته والذات واجبة الوجود لغيره، في恁ذ تقلب الذات صفة والصفة ذاتاً وهو محال.

### المسألة العشرون

أعلم أنه لا يلزم من عدم الدليل على الشيء عدم المدلول. إلا ترى أن في الأزل لم يوجد ما يدل على وجود الله تعالى؟ فلو لزم من عدم الدليل عدم المدلول لزم الحكم بكون الله تعالى حادثاً، وهذا محال.

إذا ثبت هذا فنقول: هذه الصفات التي عرفناها وجب الإقرار بها، فاما إثبات المحصر فلم يدل عليه دليل فوجب التوقف فيه، وصفات الجلال ونعوت الكمال أعظم من أن تحبط بها عقول البشر.

## الباب الخامس في بقية الكلام في الصفات وفيه مسائل

### المسألة الأولى

أطبق أهل السنة على أن الله تعالى يصح أن يرى، وأنكرت الفلاسفة والمعزلة والكرامية والجسمة ذلك. أما إنكار الفلاسفة والمعزلة فظاهر، وأما إنكار الكرامية والخاتمة فلا نهم أطبقوا على أنه تعالى لو لم يكن جسماً وفي مكان لامتنعت رؤيته. وأهم المهمات تعيين<sup>٢١٥</sup> محل النزاع، فنقول: الإدراكات ثلاث<sup>٢١٦</sup> مراتب، أحدها، وهو أضعفها، معرفة الشيء لا بحسب ذاته بل بواسطة آثاره كما يعرف من وجود البناء أن هاهنا بانياً، ومن وجود النتش أن هاهنا نقاشاً. وثالثها، وهو أوسطها، أن يعرف الشيء بحسب ذاته المخصوصة كما إذا عرفنا السواد من حيث هو سواد والبياض من حيث هو بياض. وثالثها، وهو أكملها، كما إذا أبصرنا بالعين السواد والبياض، فإن بدئه العقل جازمة بأن هذه المرتبة في الكشف والجلاء أكمل من المرتبة المتقدمة. إذا عرفت هذا فنقول: أطبق أهل العلم على أنه يمكن معرفة الله تعالى بالوجه الأول، وهل يمكن معرفته بالوجه الثاني؟ فيه اختلاف، وهل يمكن معرفته بالوجه الثالث بمعنى أنه هل يمكن أن يحصل للبشر نوع إدراك نسبته إلى<sup>٢١٧</sup> ذات الله تعالى كنسبة الإبصار إلى المبصرات في قوة الظهور والجلاء؟ هذا هو المراد من قولنا: إنه تصح رؤية الله تعالى أم لا؟ عند هذا يظهر أن من قال: العلم الضروري حاصل بامتناعه فهو جاهل مكابر.

واحتج الجمهور من الأصحاب بأن قالوا: لا شك أننا نرى الطويل والعربي<sup>٢١٨</sup>، ولا معنى للطويل وللعربي إلا جواهر متألفة في سمت مخصوص، وذلك يدل على أن الجوهر مرن، ولا نزاع أيضاً أن الألوان مرئية فثبتت أن صحة الرؤية حكم مشترك فيه بين الجواهر والأعراض، والحكم المشترك فيه لا بد من علة مشتركة فيها<sup>٢١٩</sup>، والم المشترك بين الجوهر والعرض إما الحدوث أو الوجود، والحدث لا يصلح للعلية، لأن الحدوث عبارة عن وجود بعد عدم والقيد العدي لا يصلح للعلية، فوجب أن تكون العلة هي الوجود، والله تعالى موجود، فوجب القول بصحة رؤيته. وهذا عددي ضعيف، لأنه

<sup>٢١٥</sup> تعيين: + (حاشية) تفسير.

<sup>٢١٦</sup> ثلاث: ثلاثة.

<sup>٢١٧</sup> إلى: -

<sup>٢١٨</sup> والعرض: وللعربي.

<sup>٢١٩</sup> فيها: -، والإضافة عن سائر المخطوطة.

يقال: الجوهر والعرض مخلوقان، فصحة الخلوقيّة حكم مشترك بينها فلا بد من علة مشتركة. والمشترك إما المحدث وإما الوجود، والمحدث باطل بما ذكرته في الوجود فوجب أن يصح كونه تعالى مخلوقاً، وكما أن هذا باطل، فكذلك ما ذكرته باطل.

وأيضاً، فإننا ندرك باللمس الطويل والعرض وندرك الحرارة والبرودة، فصحة الملموسيّة حكم مشترك، ونسوق الكلام إلى آخره حتى يلزم صحة كونه تعالى ملماً، والتزامه مدفوع في بديهة العقل.

والختار عندنا أن نقول: الدلائل السمعية دالة على حصول الرؤية وشهادات المعتلة في امتناع الرؤية باطلة، فوجب علينا البقاء على تلك الطواهير. أما بيان تلك الدلائل السمعية فلن وجوه، أحدها قوله تعالى «وَجْهَةُ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى زَيْنَهَا نَاطِرَةٌ»<sup>٢٢٠</sup>، فنقول: النظر إما أن يكون عبارة عن الرؤية أو عن تقليل الحدقة نحو المرئي التالساً لرؤيته، والأول هو المقصود والثاني يوجب الامتناع عن إجرائه على ظاهره، لأن ذلك إنما يصح في المرئي الذي يكون له جهة، فوجب حله على لازمه وهو الرؤية، لأن من لوازم تقليل الحدقة إلى سمت جمة المرئي حصول الرؤية، وإطلاق اسم السبب لإرادة المسبب جائز، وقولهم يضرم فيه إلى ثواب رهبا خطأ، لأن زيادة الإضمار من غير حاجة لا يجوز. الثاني قوله تعالى «لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ»<sup>٢٢١</sup> نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: الزيادة هي النظر إلى الله تعالى. والثالث قوله تعالى «لِلَّذِينَ يَطْلُّونَ أَنَّهُمْ مُلَائِكَةُ رَبِّهِمْ»<sup>٢٢٢</sup> وقوله تعالى «لِأُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلَقَائِهِ»<sup>٢٢٣</sup> وقوله تعالى «فَقَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ»<sup>٢٢٤</sup> وقوله «هُنَّ هُنْ يَلْقَاءُ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ»<sup>٢٢٥</sup> وقوله «تَجْهِيمُهُمْ يَوْمٌ يَلْقَوْنَهُ»<sup>٢٢٦</sup> واللقاء عبارة عن الوصول، وهذا في حق الله تعالى محال، إلا أن من رأى شيئاً فكان بصره لقنه ووصل إليه، فوجب حل اللحظة عليه. وقوله تعالى «لَكُلًا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمْ يَجْعَلُوهُنَّ»<sup>٢٢٧</sup>، وتحخيص الكفار بهذا الحجب يدل على أن المؤمنين لا يكونون محظوظين. الرابع قوله تعالى «وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ زَأْيَتَهُمْ وَمُلْكًا كَبِيرًا»<sup>٢٢٩</sup>، والملك الكبير هو الله

<sup>٢٢٠</sup> سورة القيامة (٧٥): ٢٣-٢٢.

<sup>٢٢١</sup> سورة يونس (١٠): ٢٦.

<sup>٢٢٢</sup> سورة البقرة (٢): ٤٦.

<sup>٢٢٣</sup> سورة الكهف (١٨): ١٠٥.

<sup>٢٢٤</sup> سورة الكهف (١٨): ١١٠.

<sup>٢٢٥</sup> سورة المسدحة (٣٢): ١٠.

<sup>٢٢٦</sup> سورة الأحزاب (٣٣): ٤٤.

<sup>٢٢٧</sup> فكان بصره: فكما بصره، والتصحيح عن سائر المخطوطات.

<sup>٢٢٨</sup> سورة المطففين (٨٣): ١٥.

<sup>٢٢٩</sup> سورة الإنسان (٢٦): ٢٠.

تعالى، وذلك يدل على أنه عليه السلام يرى ربه يوم القيمة. وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه سلام **﴿أَرَأَيْتِ إِنِّي أَنْظَرُ إِلَيْكَ﴾**<sup>٢٣٠</sup> ، ولو كانت الرؤية ممتنعة على الله تعالى لكان موسى جاهلاً بالله تعالى. وقوله تعالى **﴿فَلَمَّا اشْتَرَتْ نَكَانَةً فَسَوْفَ تَرَانِي﴾**<sup>٢٣١</sup> علق الرؤية على استقرار الجبل، وهذا الشرط ممكن والمعلق بالمكان ممكن. وقوله **﴿فَلَمَّا تَجَلَّ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾**<sup>٢٣٢</sup> والتجلی هو الرؤية، وذلك لأن الله تعالى خلق في الجبل حياة وسمعاً وبصراً <sup>٢٣٣</sup> وعقلًا وفهمًا وخلق فيه رؤية رأى الله بها. وقوله صلى الله عليه وسلم: سترون ركعكم كما ترون القمر ليلة البدر<sup>٢٣٤</sup> ، والمقصود من هذا التشبيه تشبيه الرؤية بالرؤبة، لا تشبيه المرئي بالمرئي. الخامس أن الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في أن محمدًا صلى الله عليه وسلم رأى ربه أم لا؟ واختلافهم في الواقع يدل ظاهراً على اتفاقهم على الصحة.

أما المعتزلة فقد ذكروا وجوهاً، أحدها قوله تعالى **﴿هُلَا تَذَرُكَهُ الْأَبْصَارُ﴾**<sup>٢٣٥</sup> ، والرؤبة إدراك فنفي الإدراك يوجب نفي الرؤبة. والثاني هو أن الله تعالى تمح بني الإدراك وكل ما عدمه مدع<sup>٢٣٦</sup> كان وجوده نقصاً، والنقص على الله تعالى محال. والثالث قوله تعالى **﴿لَنْ تَرَانِي﴾**<sup>٢٣٧</sup> و**﴿وَلَنْ﴾** تقيد التأييد، فوجوب أن يقال: ابن موسى عليه السلام<sup>٢٣٨</sup> لا يرى الله تعالى البتة، وكل من قال: إن موسى لا يرى الله تعالى البتة، قال: إن غيره لا يراه أيضاً. الرابع قالوا: إنه متى حصلت هذه الشرائط الثانية وجبت الرؤبة، أحدها سلامة الحاسة، الثاني كون الشيء بحيث لا يمتنع رؤيته، الثالث عدم القرب القريب، الرابع عدم البعد البعيد، الخامس عدم اللطافة، السادس عدم الصغر، السابع عدم الحجاب، الثامن حصول المقابلة. والدليل على وجوب الرؤبة عند حصول هذه الشرائط الثانية أنه لو لم تجتب الرؤبة عند حصولها لجاز أن يكون بحضرتها جبال وشموس وأقارب ونحن لا نراها، وذلك جمالة عظيمة فثبتت وجوب الرؤبة عند حصول هذه الشرائط الثانية. إذا ثبتت هذا فنقول: أما الشرائط الستة الأخيرة فهي لا تعقل إلا في حق الأجسام والله تعالى ليس بجسم فيمتنع كونها شرائط في رؤية الله تعالى. فيبقى

<sup>٢٣٠</sup> سورة الأعراف (٧): ١٤٣.

<sup>٢٣١</sup> سورة الأعراف (٧): ١٤٣.

<sup>٢٣٢</sup> سورة الأعراف (٧): ١٤٣.

<sup>٢٣٣</sup> وسمعاً وبصراً:-، والإضافة عن سائر المخطوطات.

<sup>٢٣٤</sup> سورة الأنعام (٦): ٣. ١٠٣.

<sup>٢٣٥</sup> مدنح: مدحا.

<sup>٢٣٦</sup> سورة الأعراف (٧): ١٤٣.

<sup>٢٣٧</sup> عليه السلام: صلى الله عليه وسلم.

أن يقال: الشرط المعتبر في حصول رؤية الله تعالى ليس إلا سلامة الحاسة، وكون الشيء بحيث يصح أن يرى وهو حاصلان في الحال، فكان يجب أن نراه في الحال وحيث لم نره في الحال <sup>٢٣٩</sup> علمنا أن ذلك لأنه تمت رؤيته لذاته والعلم به ضروري. الخامس قوله: إنه تعالى ليس بمقابل للرأي ولا في حكم المقابل له، فوجب أن تمت رؤيته والعلم به ضروري.

والجواب عن التساؤك بقوله تعالى ﴿لَا تُنْدِرُكُهُ الْأَبْصَارُ﴾<sup>٤٠</sup> من وجهين، الأول أن لفظ الأ بصار صيغة جمع وهي تقييد العموم فسلبه يفيض سلب العموم وذلك لا يفيض عموم السلب، فنقىض الموجبة الكلية هو السالبة الجزئية لا السالبة الكلية، والثاني أن الإدراك عبارة عن إبصار الشيء مع إبصار جوانبه وأطرافه، وهذا في حق الله تعالى محال، وتنفع الإبصار الخاص لا يوجب نفي أصل الإبصار.

والجواب عن قولهم: تمدح بعدم الإبصار فكان وجوده نقصاً والقصص على الله محال، أن يقول: إنه تعالى تمدح بكونه قادرًا على حجب الأ بصار عن رؤيته فكان سلب هذه القدرة نقصاً. ثم يقول: هذه الآية تدل على إثبات صحة الرؤية من وحدين، أحدهما أنه تعالى لو كان بحيث تمنع رؤيته لذاته لما حصل التمدح بمعنى هذه الرؤية بدليل أن المدعومات لا تصح رؤيتها وليس لها صفة مدح بهذا السبب. أما إذا كان الله تعالى بحيث يصح أن يرى، ثم إنه قادر على حجب جميع الأ بصار عن رؤيته كان هذا صفة مدح. الثاني أنه تعالى نفي أن تراه جميع الأ بصار، وهذا يدل بطريق المفهوم على أنه يراه بعض الأ بصار، كما أنه إذا قلنا: إن قرب السلطان لا يصله الله كـ الناس ، فإنه ينفي أن بعضهم يصلـ الله.

والجواب عن التمسك بقوله **«لَئِنْ تَرَأَيْتَ»**<sup>٤٢٤</sup> أن هذا أيضاً يدل على كونه تعالى جازماً منه الرؤية، لأنه لو كان ممتنع الرؤية لقال: لا يصح رؤيتي. إلا ترى أن من كان في كنه حجر فضنه بعضهم طعاماً، فقال: أعطي هذا لأكله، كان الجواب الصحيح أن يقال: هنا لا يؤكل. أما إذا كان ذلك الشيء طعاماً يصح أكله فحينئذ يصح أأن يقول الحبيب: إنك لن تأكله.

والجواب عن قوله: لو صحت رؤيته لرأيتها الآن، أنا لا نسلم أن رؤية الحديثات واجبة الحصول عند حصول هذه الشرائط، فلم قلتم: إن رؤية الله تعالى واجبة الحصول عندها لأن رؤيته تعالى بتقدير حصولها<sup>٤٤</sup> مخالفة لرؤية الحديثات، ولا يلزم من حصول حكم في الشيء حصوله فيما يخالفه؟ والجواب

٢٣٩ في الحال: ، والإضافة عن سائر الخطوطات.

٢٤٠

٢٤١

٢٤٢ سورة الأعراف (٧): ١٤٣

٢٣٧ مقدمة في علم الاجتماع

عن قوله: لو كان مرئياً لوجب كونه مقبلاً للرأي<sup>٤٤</sup>، هو أنكم إن ادعتم فيه الضرورة فهو باطل، لأننا فسرنا الرؤية بشيء يمتنع ادعاء البديهة في امتناعه، وإن ادعتم الدليل فاذكروه.

### المسألة الثانية في أنه ليس عند البشر معرفة كه الله تعالى

والدليل عليه أن المعلوم عند البشر أحد أمور أربعة، إما الوجود، وإما كيفيات الوجود وهي الأزلية<sup>٤٥</sup> والأبدية والوجوب، وإما السلوب وهي أنه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض، وإما الإضافات<sup>٤٦</sup> وهي العالمية والقادمة والذات المخصوصة الموصوفة بهذه الصفات المفهومات مغایرة لها لا محالة، وليس عندنا من تلك الذات المخصوصة إلا أنها ذات لا ندري<sup>٤٧</sup> ما هي إلا أنها موصوفة بهذه الصفات، وهذا يدل على أن حقيقته المخصوصة غير معلومة.

### المسألة الثالثة في بيان أن إله العالم واحد

اعلم أن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بكون الإله واحداً فلا جرم إمكان إثبات الوحدانية بالدلائل السمعية. وإذا ثبتت هذا فنقول: إن جميع الكتب الإلهية ناطقة بالتوحيد فوجب أن يكون التوحيد حقاً.

الحججة الثانية هو أننا لو قدرنا إلىهن لكان أحدهما إذا انفرد صع تحريرك الجسم منه<sup>٤٨</sup>، ولو انفرد الثاني يصح منه تسكينه، فإذا اجتمعوا وجب أن يقيما على ما كانا عليه حال الانفراد، فعند الاجتماع يصح أن يحاول أحدهما التحرير والثاني التسكيك. فإما أن يحصل المرادان وهو محال، وإما أن يمتنعا وهو أيضاً محال، لأنه يكون كل واحد منها عاجزاً. وأيضاً المانع من كل واحد من تحصيل مراده حصول مراد الآخر، والمعلوم لا يحصل إلا مع عنته، فلو امتنع المرادان لحصلما وذلك محال، وإنما أن يمتنع أحدهما دون الثاني وذلك أيضاً محال، لأن الممنوع يكون عاجزاً والعاجز لا يكون إليها. ولأنه<sup>٤٩</sup> لما كان كل

<sup>٤٤</sup> للرأي: -، والإضافة عن سائر المخطوطات.

<sup>٤٥</sup> الإضافات: الإضافيات.

<sup>٤٦</sup> ندري: يدرك، والتصحيح عن سائر المخطوطات.

<sup>٤٧</sup> تحريرك الجسم منه: منه تحريرك الجسم، والتصحيح عن الكتابي.

<sup>٤٨</sup> ولأنه: لانه.

واحد منها مستقلاً بالإيجاد لم يكن عجز أحدها أولى من عجز الآخر. فثبت أن القول بوجود الإلهين يوجب هذه الأقسام الفاسدة، فكان القول به باطلًا.

**الحججة الثالثة:** إنما يبين أن الإله يجب أن يكون قادرًا على جميع المكنات، فلو فرضنا إلهين لكن كل واحد منها قادراً على جميع المكنات، فإذا أراد كل واحد منها تحريك جسم، ف تلك الحركة إما أن تقع بهما أو لا تقع بواحد منها أو تقع بأحدهما دون الثاني. والأول محال لأن الأثر مع المؤثر المستقل واجب الحصول، ووجوب حصوله به يمنع من استناده إلى الثاني، فلو اجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان يلزم أن يستغنى كل واحد منها عن كل واحد منها فيكون محتاجاً إليها وغنياً عنها وهو محال، وإنما أن لا يقع بواحد منها البتة فهذا يقتضي كونها عاجزتين، وأيضاً، فامتناع وقوعه بهذا إنما يكون لأجل وقوعه بذلك وبالقصد، فلو امتنع وقوعه بها لوقع بها معاً وهو محال، وإنما أن يقع بواحد دون الثاني فهو باطل ومحال لأنهما<sup>٢٤٩</sup> لما استويتا في صلاحية الإيجاد كان وقوعه بأحدهما دون الثاني ترجيحاً من غير مرجع وهو محال.

**الحججة الرابعة:** إنما لو اشتراكاً في الأمور المعتبرة في الإلهية فإنما أن لا يمتاز أحدهما عن الآخر في أمر من الأمور، وإنما أن لا<sup>٢٥٠</sup> يحصل هذا الامتياز، فإن كان الثاني<sup>٢٥١</sup> فقد بطل التعدد، وأما الأول فباطل لوجهين، أحدهما أنها لو اشتراكاً في الإلهية واختلفا في أمر آخر وما به المشاركة غير ما به المميز<sup>٢٥٢</sup> فكل واحد منها مركب، وكل مركب ممكناً، وكل ممكناً محدث فالإلهان محدثان، هذا خلف. والثاني هو أن ما حصل به الامتياز إما أن يكون معتبراً في الإلهية أو لا يكون، فإن كان الأول كان عدم الاشتراك فيه يوجب عدم الاشتراك في الإلهية، وإن كان الثاني كان ذلك فضلاً زائداً على الأحوال المعتبرة في الإلهية، وذلك صفة نقص وهو على الله محال.

#### المسألة الرابعة

القاتلون بالشرك طوائف، الطائفة الأولى عبادة الأوثان والأصنام ولم تأويلاً، أحدهما أن الناس كانوا في قديم الدهر عبادة الكواكب، ثم اخروا لك كوكب صنناً ومثلاً واشتغلوا بعبادتها وكانت نيتها توجيه

<sup>٢٤٩</sup> لأنهما: لأنـهـ.

<sup>٢٥٠</sup> لاـ.

<sup>٢٥١</sup> الثاني: الأولـ.

<sup>٢٥٢</sup> الأولـ: الثانيـ.

تلك العبادات إلى الكواكب، ولهذا السبب لما حكى الله عز وجل عن الخليل عليه السلام أنه قال لأبيه آزر <sup>٢٥٣</sup> أتَتَّخِذُ أَصْنَاماً لَهُ إِنِّي أَرَأَكَ وَقُوَّمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ <sup>٢٥٤</sup> ، ثم ذكر عقيب هذا الكلام مناظرة إبراهيم مع القوم في إلهية الكواكب. الثاني أن الغالب على أهل العالم دين التشبيه ومذهب المجسمة، فالقوم كانوا يعتقدون أن الإله الأعظم نور في غاية العظمة والإشراق، وأن الملائكة أنوار مختلفة بالصغر والكبر، فلا جرم أنهم اتخذوا الصنم الأعظم وبالغوا في تحسين تركيبه باليوقاية والجواهر على اعتقاد أنه على صورة الله واتخذوا سائر الأصنام على صور مختلفة في الصغر والكبر على اعتقاد أنها صور الملائكة، فعلى هذا التقدير عبدة الأصنام تلامذة المشبهة. الثالث أن من الناس من قال: إن البشر ليس لهم أهلية عبادة الإله الأعظم، وإنما الغاية القصوى اشتغال البشر بعبادة ملك من الملائكة، ثم إن الملائكة يعبدون الإله الأعظم، ثم إن كل إنسان اتخذ صنماً على اعتقاد كونه مثلاً لذلك الملك الذي يدير تلك البلدة ويشغل بعلاقته. الرابع أن المنجمين كانوا يرصدون الأوقات الصالحة للطلسميات النافعة في الأفعال المخصوصة، فإذا وجدوا ذلك الوقت <sup>٢٥٤</sup> عملوا له صنماً ويعظمونه ويرجعون إليه في طلب المنافع، كما يرجعون <sup>٢٥٥</sup> إلى الطلسميات المعمولة في كل باب، واعلم أنه لا خلاص من هذه الأبواب إلا إذا اعتقدنا أنه لا مؤثر ولا مدبر إلا الواحد القهار.

### [الكتابي:]

قال: إنما لو قدرنا آلهين لكن أحدهما إذا انفرد صح منه تحريك الجسم، إلى آخره. قلنا: حاصل هذا الدليل أنا لو قدرنا آلهين وأراد أحدهما الحركة والآخر السكون لزم الحال فيلزم هذا المجموع محال، ولا يلزم من استحالة هذا المجموع إبطال وجود آلهين لجواز أن يكون انتفاؤه باتفاق الجزء الآخر. لا يقال بأن إرادة أحدهما الحركة والآخر السكون أمر ممكن فلا يكون ملزوماً للمحال، فتعين أن يكون المستلزم للمحال هو وجود آلهين، لأنما نقول: لا نسلم إمكان هذا الجزء. ولئن سلمنا، لكن لا نسلم عدم استلزم الممكن للمحال، فإن الممكن قد يستلزم الحال لغيره. ولئن سلمنا، لكن لا نسلم أنه يلزم منه أن يكون مستلزم هذا الجزء الآخر، وإنما يلزم ذلك إن لزم من استلزم المجموع للمحال مع عدم استلزم أحد جزئيه له استلزم الجزء الآخر له وهو منوع. إلا

<sup>٢٥٣</sup> سورة الأنعام (٦): ٧٤.

<sup>٢٥٤</sup> الوقت: -، والإضافة عن سائر المخطوطات.

<sup>٢٥٥</sup> يرجعون: يرجع.

ترى أن كتابة زيد وعدمه مستلزم للمحال وكتابة زيد لا يستلزم الحال مع أنه لم يلزم أن يكون المستلزم هو عدم كتابته؟

وأما الحجة الثالثة، فبنية على كونه تعالى قادرًا على جمع المكانت وقد عرفت ضعف أدلته فيه. وأما الرابعة، فلا نسلم أنها لو اشتراكاً في الأمور المعتبرة في الإلهية وامتياز أحدهما عن الآخر بأمر لزم التركيب، وإنما يلزم ذلك إن لو كان ما به الاشتراك والامتياز أمران داخلان في الحقيقة، وهو من نوع <sup>٤٠٦</sup>. ولم لا يجوز أن يكون حقيقة كل واحد منها مخالفة لحقيقة الآخر واشتركا في أمر عرضي <sup>٤٠٦</sup>؟ وإذا كان كذلك كان ما به الاشتراك عارضاً له وما به الامتياز، هو قائم حقيقة كل واحد منها، فلا يلزم التركيب حينئذ أصلًا.

وأما قوله بأن ما حصل به الامتياز إن كان معتبراً في الإلهية كان عدم الاشتراك فيه يوجب عدم الاشتراك في الإلهية، قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كان معتبراً في الإلهية كل واحد منها، وهو من نوع.

وأما الذي نقله عن القائلين بالشرك فهو مجرد دعوى من غير برهان.

[الرازي:]

الباب السادس في الجبر والقدر وما يتعلق بهما من المباحث وفيه مسائل

### المسألة الأولى

المختار عندنا أن عند حصول القدرة والداعية المخصوصة يجب الفعل، وعلى هذا التقدير يكون العبد فاعلاً على سبيل الحقيقة، ومع ذلك فتكون الأفعال بأسرها واقعة بقضاء الله تعالى وقدره. والدليل عليه أن القدرة الصالحة لل فعل إما أن تكون صالحة للترك أو لا تكون، فإن لم تصلح للترك كان خالق تلك القدرة خالقاً لصفة موجبة لذلك الفعل، ولا يريد بوقوعه بقضاء الله إلا هذا، وأما إن كانت القدرة <sup>٢٥٧</sup> صالحة لل فعل وللترك <sup>٢٥٨</sup> فإما أن يتوقف رجحان أحد الطرفين على الآخر على مرجح أو لا يتوقف، فإن توقف على مرجح فذلك المرجح إما أن يكون من الله أو من العبد، أو يحدث لا بمئر. فإن كان الأول فعند حصول تلك الداعية يجب الفعل وعند عدمه يمتنع الفعل وهو المطلوب، وإن كان من العبد <sup>٢٥٩</sup> عاد التقسيم الأول ويحتاج خلق تلك الداعية إلى داعية أخرى ولزم التسلسل. وأما إن حدثت تلك الداعية لا يحدث أو يقول: إنه يرجح <sup>٢٦٠</sup> أحد الجانبين على الآخر لا لرجح أصلاً، كان هذا قولأً باستغناء الحديث عن الحديث واستغناء الحديث عن المكمن عن المؤثر، وذلك يوجب نفي الصانع.

فإن قالوا: لم لا يجوز أن يقال: عند حدوث الداعية يصير الفعل أول بالواقع ولا ينتهي إلى حد الوجوب؟ قلنا: هذا باطل لوجهه، أحدها أن المرجوح أضعف حالاً من المساوي، فلما امتنع حصول المساوي حال كونه مساوياً فإن يمتنع حصول المرجوح حال كونه مرجحاً كان أولى، وإذا امتنع حصول المرجوح وجب حصول الراجح لامتناع الخروج عن النقيضين. والثاني أن عند حصول الداعي إلى أحد الجانبين لو حصل الطرف الثاني لكن قد حصل ذلك الطرف لا لرجح أصلاً، وهذا القائل قد سلم أن الترجيح لا بد فيه من المرجح.

<sup>٢٥٧</sup> القدرة: -، والإضافة عن سائر المخطوطات.

<sup>٢٥٨</sup> لل فعل وللترك: للترك.

<sup>٢٥٩</sup> العبد: العباد.

<sup>٢٦٠</sup> يرجح: يرجح.

الثالث أن عند حصول ذلك المرجح إن امتنع التقيض فهو الوجوب، وإن لم يمتنع فكل ما لا يمتنع لم يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض مع حصول ذلك المرجح ذلك الأثر ثانية واقعاً وتارة غير واقع، فاختصاص أحد الوقتين دون الثاني بالوقوع إن توقف على انضمام قيد زائد إليه لزم أن يقال: إن حصول الرجحان كان موقوفاً على هذا القيد الزائد، لكننا فرضنا أن الحاصل قبل هذا الزائد كان كافياً في حصول الرجحان، وإن لم يتوقف على انضمام قيد زائد إليه لزم رجحان الممكن المتساوي لا المرجح، وهو محال. إذا عرفت هذا فنقول: إنما اعتبرنا بأن الفعل واجب الحصول عند مجموع القدرة والداعي فقد اعتبرنا بكون العبد فاعلاً وجاعلاً، فلا يلزم منا مخالفة ظاهر القرآن وسائر كتب الله تعالى، وإذا قلنا بأن المؤثر في الفعل مجموع القدرة والداعي مع أن هذا الجموع حصل بخلق الله تعالى فقد قلنا بأن الكل بقضاء الله تعالى وقدره<sup>٢٦٢</sup>، وهذا هو المختار.

وأما الحصم فإنه قال: العلم بكون العبد موجوداً لأفعاله ضروري، والدليل عليه أن العلم بحسن المدح والذم علم ضروري، والعلم الضروري حاصل بأن حسن المدح والذم يتوقف على كون المدوح والمذموم فاعلاً، وما يتوقف عليه العلم الضروري أولى بأن يكون ضرورياً. وهذه مقدمات ثلاثة<sup>٢٦٣</sup>، فأولها أن العلم الضروري حاصل بحسن المدح والذم، والدليل عليه أن كل من أساء إلينا فإننا نجد من أنفسنا وجданاً ضرورياً أنا نذمه، ومن أحسن إلينا فإننا نجد من أنفسنا وجданاً ضرورياً أنا نمدحه، ومن نازع في هذا فقد نازع في أظهر العلوم الضرورية. وثانيها أن العلم الضروري حاصل بأن حسن المدح والذم يتوقف على علم المادح والنام بكون المدوح والمذموم فاعلاً، وهذا أيضاً ظاهر، لأن من رمى وجه الإنسان بأجرة فإنه يذم الرائي ولا يذم الآجرة. فإذا قيل إنذاك النام: لم تذم هذا الرائي ولا تذم الآجرة؟ فإنه يقول: لأن ذلك الرائي هو الفاعل لهذا الفعل، وهذه الآجرة لم تفعل ذلك، وهذا يدل على أن العلم الضروري حاصل بأنه لا يحسن المدح والذم إلا عند بذل المدوح والمذموم فاعلاً. وثالثها أن الذي يتوقف عليه العلم الضروري يجب أن يكون ضرورياً، وهذا أيضاً ظاهر، لأن الفرع أضعف من الأصل، فلو كان الأصل غير ضروري لكن بتقدير وقوع الشك فيه يجب وقوع الشك في الفرع، وحيثئذ يخرج هذا الفرع عن كونه ضرورياً. وإذا لاحت هذه المقدمات ظهر أن العلم بكون العبد فاعلاً علم ضروري. والجواب: إن ادعاء العلم بكون العبد فاعلاً علم ضروري موقوف على تلخيص معنى كون العبد فاعلاً.

<sup>٢٦١</sup> وقدره: وبقدره.  
<sup>٢٦٢</sup> ثلاث.

فقول: إن عيتم به أن العبد قادر على الفعل وعلى الترک، وأن نسبة قدرته إلى الطرفين على السوية، ثم أنه في حال حصول هذا الاستواء دخل هذا الفعل في الوجود من غير أن خص ذلك القادر ذلك الطرف بمرح وبمحض البة، فلا نسلم أن هذا القول صحيح، بل كان بهذه العقل تشهد ببطلانه. وإن عيتم به أن عند حصول المداعية المرجحة صدر عنه هنا الآخر فهذا هو قولنا ومذهبنا ونحن لا ننكره البة، إلا أنا نقول: لما كان عند حصول القدرة والمداعية يجب الفعل وعند انتقامها أو انتقاء أحدهما يمتنع، وجب أن يكون الكل بقضاء الله، وهذا ما لا سبيل إلى دفعه. فهذا متهى البحث العقلي الضروري في هذا الباب.

### المسألة الثانية في إثبات القدرة للعبد

اعلم أنا نعلم بالضرورة تفرقة بين بدن الإنسان السليم عن الأمراض الموصوف بالصحة وبين المريض العاجز، والختار عندنا أن تلك التفرقة عائنة إلى سلامة البنية واعتلال المزاج. وأما أبو الحسن الأشعري فإنه أثبت صفة سماها بالقدرة مغايرة لاعتلال المزاج، واحتج على إثبات هذه الصفة بأن قال: نحن ندرك تفرقة بين الإنسان السليم الأعضاء وبين الزمن المقدد في أنه يصح الفعل من الأول دون الثاني، وتلك التفرقة ليست إلا في حصول صفة للقادر<sup>٢٦٣</sup> دون العاجز، وتلك الصفة هي القدرة. فيقال له: أتدعي حصول هذه التفرقة قبل حصول الفعل أو حال حصول الفعل؟ والأول باطل، لأن قبل حصول الفعل لا وجود للقدرة<sup>٢٦٤</sup> على الفعل عندكم، فإن مذهبك أن الاستطاعة مع الفعل لا قبل الفعل وعلى هذا المذهب فاللتفرقة الحاصلة قبل الفعل تمنع أن تكون لأجل القدرة. والثاني باطل، لأن حال حصول الفعل يمتنع منه الترک، وإلا لزم منه اجتماع التقىضيين وهو محال. وأيضاً، تدعى<sup>٢٦٥</sup> حصول هذه القدرة عندما يخلق الله الفعل في العبد أو عندما لا يخلقه فيه، والأول محال، لأن عند حصول الفعل لا يمكن من تركه، والثاني محال، لأن عندما لا يخلق الله الفعل في العبد لا يمكن العبد من فعله، فعلى جميع الأحوال ادعاء هذه التفرقة على مذهبك محال. سلمنا حصول التفرقة، لكن لم لا يجوز أن يقال: إنه إذا اجتمع الحال مع البارد انكسر كل واحد منها بالآخر وتحصل كافية متوسطة بينهما معندة؟ وتلك الكيفية هي القدرة. والحق عندنا أن العلم بحصول هذه التفرقة ضروري، وأن تلك

<sup>٢٦٣</sup> للقادر: القادر.

<sup>٢٦٤</sup> للقدرة: لها، والتصحيح عن سائر الخطوطات.

<sup>٢٦٥</sup> تدعى: ندعى.

التفرقة عائدة إلى ما ذكرناه من المزاج السليم، وأن تلك الصلاحية متى انضم إليها الداعية الجازمة صار مجموعها موجباً للفعل.

### المسألة الثالثة

قال أبو الحسن الأشعري: الاستطاعة لا توجد إلا مع الفعل، وقالت المعتزلة: لا توجد إلا قبل الفعل. والختار عندنا أن القدرة التي هي عبارة عن سلامة الأعضاء وعن المزاج المعتمد فإبها حاصلة قبل حصول الفعل، إلا أن هذه القدرة<sup>٦٦٦</sup> لا تكفي في حصول الفعل البينة، ثم إذا انضمت الداعية الجازمة إليها صارت تلك القدرة مع هذه الداعية الجازمة سبباً للفعل المعين، ثم إن ذلك الفعل يجب وقوعه مع حصول ذلك الجموع، لأن المؤثر التام لا يختلف عنه الآخر البينة، فنقول: قول من يقول: الاستطاعة قبل الفعل، صحيح من حيث أن ذلك المزاج المعتمد سابق، وقول من يقول: الاستطاعة مع الفعل، صحيح من حيث أن عند حصول مجموع القدرة والداعي الذي هو المؤثر التام يجب حصول الفعل معه.

### المسألة الرابعة

قال أبو الحسن الأشعري: القدرة لا تصلح للضدين، وقالت المعتزلة أنها صالحة للضدين. وعندى: إن كان المراد من القدرة ذلك المزاج المعتمد وتلك السلامة الحاصلة في الأعضاء فهي صالحة للفعل والترك، والعلم به ضروري. وإن كان المراد أن القدرة ما لم تتضمن إليها الداعية الجازمة المرجحة فإبها لا تصير مصدراً لذلك الأمر، وإن عند حصول الجموع لا تصلح للضدين فهذا حق، وتقرير الكلام فيه معلوم مما ذكرناه.

---

<sup>٦٦٦</sup> هذه القدرة: هذا القدر.

## المسألة الخامسة

قال أبو الحسن الأشعري: العجز صفة قائمة بالعجز تضاد القدرة، وعندنا: العجز عبارة عن عدم القدرة من شأنه أن يقدر على الفعل. والدليل عليه أنا متى تصورنا هذا العدم حكمه بكونه عاجزاً وإن لم نعقل فيه أمراً آخر، وذلك يدل على أنا لا نعقل من العجز إلا هذا العدم<sup>٢٧٧</sup>.

## المسألة السادسة

اتفق المتكلمون على أن القادر كما يقدر على الفعل يقدر على الترك، لكنهم اختلفوا في تفسير الترك. فقال الأكثرون: ترك الفعل عبارة عن أن لا يفعل شيئاً ويقي الأمر على العدم الأصلي، وهذا فيه إشكال، لأن القدرة صفة مؤثرة والعدم عبارة عن نفي الآخر، فالقول بكون العدم أمراً للقدرة جمع بين التقيضين وهو محال، وأنباقي حال بقائه لا يكون مقدوراً، لأن تكون الكائن محال. وقال الباقيون: الترك عبارة عن فعل الضد، فعل هذا التقدير القادر لا يخلو عن فعل الشيء وعن فعل ضده. فقيل: هذا يشكل من وحدين، الأول أن من استلقى على قفاه ولم يعمل شيئاً أصلاً فإنه يعلم بالضرورة أنه لم يفعل البة شيئاً، فالقول بأنه فعل شيئاً مخالفة للضرورة. والثاني أن البارئ تعالى كان تاركاً لخلق العالم في الأزل فيلزم كونه فاعلاً في الأزل ضد العالم، وإذا كان ضد العالم أزلياً امتنع زواله، فكان يجب أن لا يوجد العالم في الأزل. والأصوب أن يقال: العلم بكون إله العالم قادراً على الفعل والترك علم ضروري، والشك في هذه التفاصيل لا يوجب الشك في تلك الجملة.

[الكاتبي:]

قال: وهذا فيه إشكال، لأن القدرة صفة مؤثرة، إلى آخره.  
قلنا: لا نسلم، بل هي صالحة للتأثير، ولا يلزم من صلاحيتها له كونها مؤثرة بالفعل.

المسألة السابعة

قال أهل السنة: لا يمتنع تكليف ما لا يطاق، وقالت المعتزلة: إنه لا يجوز. جهة المثبتين وجوه، أحدها أنه تعالى علم من بعض الكفار أنه يوت على كفره، فإذا كلفه بالإيمان فقد كلفه أن يفعل الإيمان مقارناً للعلم بعدم الإيمان، وهذا تكليف بالجمع بين الضدين. الثاني أنه كلف أبو لهب بالإيمان ومن الإيمان تصدق في كل ما أخبر عنه، وما أخر عنه أنه لا يؤمن أبداً فيلزم أنه تعالى كلفه بأن يؤمن بأنه لا يؤمن، وهو جمع بين النقيضين. الثالث أنا بياناً أن القدرة على الكفر والداعية إليه من خلق الله تعالى وجميعها يوجب الكفر، فإذا كلفه بالإيمان فقد كلفه بما لا يطاق.

المسألة الثامنة

٢٦٩  
نَحْنُ نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ أَنَّ لَنَا مَحْبُوبًا وَأَنَّ لَنَا مَبْغُوضًا<sup>٢٦٨</sup>. ثُمَّ إِنَّهُ لَا يَجِدُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ مَحْبُوبٍ إِنَّمَا كَانَ مَحْبُوبًا لِإِفْضَاهِهِ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ، وَإِنَّهُ لَا يَجِدُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ مَبْغُوضٍ إِنَّمَا كَانَ مَبْغُوضًا لِإِفْضَاهِهِ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ، وَإِلَّا لِنَمَاءِ الدُّوَرِ وَإِلَّا التَّسْلِيسِ وَهُمَا بِاطَّالَانِ. فَوُجُوبُ الْقُطْعَ بِوُجُودِ مَا يَكُونُ مَحْبُوبًا لِذَانِتِهِ لَا لِغَيْرِهِ وَبِوُجُودِ مَا يَكُونُ مَبْغُوضًا لِذَانِتِهِ لَا لِغَيْرِهِ. ثُمَّ لَمَّا تَأْمَلْنَا عِلْمَنَا أَنَّ الْمَحْبُوبَ لِذَانِتِهِ هُوَ الْلَّذَّةُ وَالسُّرُورُ وَدُفُّ الْأَلْمِ وَالْغَمِّ، وَأَمَّا مَا يَغْيِيرُ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ فَإِنَّهُ يَكُونُ مَحْبُوبًا لِإِفْضَاهِهِ إِلَى أَحَدِ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ. وَأَمَّا الْمَبْغُوضُ لِذَانِتِهِ فَهُوَ الْأَلْمُ وَالْغَمُ وَدُفُّ الْلَّذَّةِ وَالسُّرُورِ، وَأَمَّا مَا يَغْيِيرُ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ فَإِنَّهُ يَكُونُ مَبْغُوضًا لِغَيْرِهِ.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم أن مذهبنا أن الحسن والقبح ثابتان في الشاهد يقتضي العقل، وأما في حق الله تعالى فهي غير ثابتة<sup>٢٧</sup> البة. أما بيان أنه ثابت بمقتضى العقل في الشاهد فيدل عليه وجوه، أحدها أن اللذة والسرور وما يفضي إليها أو إلى أحدهما محكم عليه بالحسن من هذه الجهة بمقتضى بديهة العقل، وأن الألم والغم وما يفضي إليها أو إلى أحدهما محكم عليه بالقبح. ووجوب الدفع من هذه الجهة بمقتضى الفطرة إلا إذا صارت هذه الجهة معارضة بغيرها، في恁ذ يزول هذا الحكم، مثاله أن

<sup>٦٦٨</sup> مبغوضاً مطلوباً، والتصحيح عن سائر المخطوطات.

٤٦٩ كل محبوب إنما كان كل شيء، والتصحّع عن سائر المخطوّطات.

٢٧٠

فَهُوَ غَمْ ثَابِتٌ فَهُوَ غَمْ ثَابِتٌ

الفسق وإن كان يفيد نوعاً من اللذة إلا أن العقل يمنع عنه وإنما يمنع منه لاعتقاده أنه يستعقب المأواً وغاً زائداً، وهذا يفيد أن جمة الحسن والقبح والتزكية والترحيب ليس إلا ما ذكرناه.

الثاني، وهو أن القائلين بالتحسين والتقييم بحسب الشرع فسروا القبح بأنه الذي يلزم من فعله حصول العقاب، فيقال لهم: وهل تسلمون أن العقل يقتضي<sup>٢٧١</sup> وجوب الاحتراز عن العقاب؟ أو تقولون: إن هذا الوجوب لا يثبت إلا بالشرع؟ فإن قلتم بالأول، فقد سلمتم أن الحسن والقبح في الشاهد ثابت بمقتضى العقل. وإن قلتم بالثاني فحينئذ لا يجب عليه الاحتراز عن ذلك العقاب إلا بإيجاب آخر، وهذا الإيجاب معناه أيضاً ترتيب العقاب، وذلك يوجب التسلسل في ترتيب هذه العقابات وهو باطل. فثبت أن العقل يقتضي بالحسن والقبح في الشاهد.

#### المسألة التاسعة في بيان أن العقل لا مجال له في أن يحكم في أفعال الله تعالى بالتحسين والتقييم

اعلم أنه لما ثبت أنه لا معنى للتحسين والتقييم إلا جلب المنافع ودفع المضار، فهذا إنما يعقل ثبوته في حق من يصح عليه النفع والضرر، فلما كان الإله متعالياً عن ذلك امتنع ثبوت التحسين والتقييم في حقه. فإن أراد الخالف بالتحسين والتقييم شيئاً سوى جلب المنافع ودفع المضار وجب عليه بيانه حتى يمكننا أن ننظر أنه هل يمكن إثباته في حق الله تعالى أم لا. فهذا هو الحرف الكاف عن حقيقة هذه المسألة.

ثم نقول: الذي يدل على أنه لا يمكن إثبات الحسن والقبح في حق الله تعالى وجوهه، أحدها أن الفعل الصادر عن الله تعالى إما أن يكون وجوده وعدمه بالنسبة إليه على السوية أو لا يكون. فإن كان الأول فقد بطل الحسن والقبح، وإن كان الثاني لزم كونه ناقصاً بذاته مستكملًا بذلك الفعل، وذلك في حق الله تعالى مجال. فإن قالوا: إن وجود ذلك الفعل وعدمه بالنسبة إليه على التساوي، إلا أنه تعالى يفعله لإيصال النفع إلى العبد، فنقول أيضاً: إيصال النفع إلى العبد وعدم إيصاله إليه إن استوفياً فقد بطل الحسن والقبح، وإن لم يستوفياً فقد عاد ما ذكرنا أنه ناقص بذاته متتكلّب بغيره وهو مجال. الحجة الثانية: إن العالم محدث فكان حدوثه مختصاً بوقت معين لا محالة. فإن كان ذلك الوقت مساوياً لسائر الأوقات من جميع الوجوه فقد بطل توقف فعل الله تعالى على الحسن والقبح، وإن اختص ذلك الوقت بخاصية لأجلها وقع الإحداث فيه لا في غيره، فإن كانت تلك الخاصية إنما حصلت فيه بتخصيص الله

<sup>٢٧١</sup> يقتضي: يفرض.

تعالى ذلك الوقت بها، عاد البحث الأول. وإن كان اختصاص ذلك الوقت بتلك الخاصية لذاته ولعینه في恁د يجوز كون الوقت المعين سبباً لحدوث حادث مخصوص، وإذا جاز ذلك فقد بطل الاستدلال بحدوث الحوادث على الصانع لاحتلال أن يكون المؤثر فيها هو الأوقات. الحجة الثالثة: إنه تعالى علم من الكفار والفساق أنهم يكفرون ويفسقون، فكان صدور الإيمان والطاعة منهم محالاً ثم إنه أمرهم بالإيمان والطاعة، وهذا الأمر لا يفيدهم إلا استحقاق العقاب، فثبت أن توقيف أفعال الله تعالى وأحكامه على الحسن والقبح باطل.

#### المسألة العاشرة في أن الله تعالى مرید بلجیع الكائنات

ويدل عليه وجوه، أحدها أنها بينما أن كل فعل يصدر عن العبد فالمؤثر فيه مجموع القدرة والداعي على سبيل الإيجاب، وخلال تلك القدرة والداعية هو الله تعالى، وموجد السبب الموجب مرید للسبب، فوجوب كونه تعالى مریداً للكل. الثاني، لو حصل مراد العبد ولم يحصل مراد الله تعالى لكن الله تعالى مغلوباً والعبد غالباً، وهو محال. ثالثاً قالوا: إنه تعالى قادر على أن يخلق الإيمان فيه بالإلقاء، فنقول: هذا ضعيف، لأنه تعالى إنما أراد منه الإيمان الاختياري وإنه قادر على تحصيل الإيمان على سبيل الإلقاء وهذا غير ذلك، فيلزم أن يقال أنه تعالى عاجز مغلوب على تحصيل مراده وأن العبد غالباً قاهر، وهو محال. الثالث أنه تعالى علم من الكافر أنه يموت على الكفر وعلم أن ذلك العلم مانع لهم من الإيمان، وعلم أن قيام المانع يمنع الفعل، فعلم بكونه في نفسه ممتنعاً يمنعه عن إرادته، فثبتت أنه تعالى لا يرید الإيمان من الكافر.

احتتجوا بأنه تعالى أمر الكافر بالإيمان والأمر يوافق الإرادة. وأيضاً، فعل المراد طاعة، فلو أراد الله تعالى الكفر من الكافر لكن الكافر مطيناً بکفره، وأن إرادة السفه توجب السفاهة. والجواب عن الأول أنكم تقولون: الإرادة على وفق الأمر لا على وفق العلم، ونحن نقول: الإرادة على وفق العلم لا على وفق الأمر. وقولنا أولى، لأن العلم لا يبقى عملاً إذا لم يوجد معلومه، أما الأمر، فلا يلزم زواله عند عدم الإيمان بالملأور به، فثبتت أن قولنا أولى. وعن الثاني أن الطاعة عبارة عن الإيمان بالملأور به لا بالمراد، وهذا أولى، لأن الأمر صيغة ظاهرة والإرادة خفية. وعن الثالث أنه بناء على جريان حكم التحسين والتقييع في أفعال الله تعالى وقد أبطلناه.

## الباب السابع في النبوات وفيه مسائل

### المسألة الأولى

إنَّ مُحَمَّداً رسولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، والدليلُ عَلَيْهِ أَنَّهُ ادْعَى النَّبُوَّةَ وَظَهَرَتِ الْمَعْجِزَةُ عَلَى يَدِهِ، وَكُلُّ مَنْ كَانَ كَذَلِكَ كَانَ رَسُولًا حَقًّا. فَالْمَقَامُ الْأَوَّلُ أَنَّهُ ادْعَى النَّبُوَّةَ، وَذَلِكَ مَعْلُومٌ بِالْتَّوَاٰتِ. وَالْمَقَامُ الثَّانِي أَنَّهُ ظَهَرَتِ الْمَعْجِزَةُ عَلَيْهِ<sup>٢٧٢</sup>، فَالْدَّلِيلُ عَلَيْهِ وَجْهٌ، أَحَدُهَا أَنَّهُ ظَهَرَ الْقُرْآنُ عَلَيْهِ، وَالْقُرْآنُ كِتَابٌ شَرِيفٌ بَالْغَيْرِ فِي فَصَاحَةِ الْفَلْقَطِ وَفِي كَثْرَةِ الْعِلْمِ، فَإِنَّ الْمَبَاحِثَ الْإِلَاهِيَّةَ وَارْدَادَهُ فِي عَلَى أَحْسَنِ الْوِجْهِ، وَكَذَلِكَ عِلْمُ الْأَخْلَاقِ وَعِلْمُ السَّيْاسَاتِ وَعِلْمُ تَصْفِيَّةِ الْبَاطِنِ وَعِلْمُ أَحْوَالِ الْقُرُونِ الْمَاضِيَّةِ. وَهُبَّ أَنْ بَعْضَهُمْ نَازَعَ فِي كُونِهِ بِالْغَالِبِيَّةِ إِلَى حدِ الْإِعْجَازِ إِلَّا أَنَّهُ لَا نَزَاعَ فِي كُونِهِ كِتَابًا شَرِيفًا عَالِيًّا كَثِيرَ الْفَوَائِدِ كَثِيرًا نَازَعَ فِي كُونِهِ بِالْغَالِبِيَّةِ إِلَى حدِ الْإِعْجَازِ إِلَّا أَنَّهُ لَا نَزَاعَ فِي كُونِهِ كِتَابًا شَرِيفًا عَالِيًّا كَثِيرَ الْفَوَائِدِ كَثِيرًا فِي الْعِلْمِ فَصِيحًا فِي الْأَلْفَاظِ. ثُمَّ إِنَّ مُحَمَّداً صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَشَأَ فِي مَكَّةَ، وَتَلِكَ الْبَلَدُ كَانَتْ خَالِيَّةً عَنِ الْعَلَمَاءِ وَالْأَفْاضِلِ وَكَانَتْ خَالِيَّةً عَنِ الْكِتَابِ الْعُلُومِيِّ وَالْمَبَاحِثِ الْحَقِيقِيَّةِ. إِنَّ مُحَمَّداً صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَسْافِرْ إِلَّا مَرَّتَيْنِ فِي مَدَةٍ قَلِيلَةٍ. ثُمَّ إِنَّهُ لَمْ يَواصِبْ عَلَى الْقِرَاءَةِ وَالْإِسْتِفَادَةِ الْبَيْتَةِ وَانْفَضَّ مِنْ عُمْرِهِ أَرْبَعَونَ سَنَةً عَلَى هَذِهِ الصَّفَةِ. ثُمَّ إِنَّهُ بَعْدَ اِنْقَضَاءِ الْأَرْبَعِينَ ظَهَرَ مِثْلُ هَذَا الْكِتَابِ عَلَيْهِ، وَذَلِكَ مَعْجِزَةٌ قَاهِرَةٌ، لَأَنَّ ظَهُورَ مِثْلِ هَذَا الْكِتَابِ عَلَى مِثْلِ ذَلِكَ الْإِنْسَانِ الْخَالِيِّ عَنِ الْبَحْثِ وَالْتَّطْلُعِ وَالْعِلْمِ لَا يَكُنُ إِلَّا بِإِرْشَادِ اللهِ تَعَالَى وَوَحْيِهِ وَإِلَاهَهِ، وَالْعِلْمُ بِهِ ضَرُورِيٌّ، وَهَذَا هُوَ الْمَرَادُ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَقُلْنَا كُثُّمٌ فِي زَئِبٍ مِّمَّا نَرَأَنَا عَلَى عَنْبَدِنَا فَأَتَوْا بِسُورَةٍ مِّنْ مِثْلِهِ﴾<sup>٢٧٣</sup> أيٌّ مِنْ مِثْلِ مُحَمَّدٍ فِي عَدْمِ الْقِرَاءَةِ وَالْطَّلَعَةِ وَعَدْمِ الْإِسْتِفَادَةِ مِنِ الْعَلَمَاءِ، وَهَذَا وَجْهٌ قَوِيٌّ وَبِرْهَانٌ قَاطِعٌ. الثَّانِي أَنَّ مُحَمَّداً صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَحْدِيَ الْعَالَمِينَ بِالْقُرْآنِ فَهَذَا الْقُرْآنُ لَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَكُونَ قَدْ بَلَغَ إِلَى حدِ الْإِعْجَازِ أَوْ مَا كَانَ كَذَلِكَ. فَإِنَّ كَانَ بِالْغَالِبِيَّةِ إِلَى حدِ الْإِعْجَازِ فَقَدْ حَصَلَ الْمَقصُودُ، وَإِنْ قَلَّا: إِنَّهُ مَا كَانَ بِالْغَالِبِيَّةِ إِلَى حدِ الْإِعْجَازِ فَيُنَيَّنَذَ كَانَتْ مَعْارِضَتُهُ مَكَّةً، وَمَعَ الْقَرْدَةِ عَلَى الْمَعْارِضَةِ وَحَصْوَلِ مَا يُوجِبُ الرَّغْبَةَ فِي الْإِيْتَيَانِ بِالْمَعْارِضَةِ يَكُونُ تَرْكُ الْمَعْارِضَةِ مِنْ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ فَيَكُونُ مَعْجَزاً، فَبَثَتْ ظَهُورُ الْمَعْجِزَةِ عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنِ التَّقْدِيرِيِّينَ. الثَّالِثُ أَنَّهُ نَقَلَ عَنْهُ مَعْجِزَاتٍ كَثِيرَةً، وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا وَإِنْ كَانَ مَرْوِيًّا بِطَرِيقِ الْأَحَادِيدِ إِلَّا أَنَّهُ لَا بُدَّ وَأَنْ يَكُونَ بَعْضَهَا يَصُحُّ، لَأَنَّ الْأَخْبَارَ إِذَا كَوَرْتَ فَابِهِ يَمْتَنَعُ فِي الْعَادَةِ أَنْ يَكُونَ كَلْهَا كَنْبَابًا. فَبَثَتْ بِهَذِهِ الْوِجْهِ الْثَّلَاثَةَ أَنَّهُ ظَهَرَتِ الْمَعْجِزَةُ عَلَيْهِ.

<sup>٢٧٢</sup> ظَهَرَتِ الْمَعْجِزَةُ عَلَيْهِ: أَظْهَرَ الْمَعْجِزَةَ، وَالصَّحِّحُ عَنِ ابنِ كَوْنَةِ:

<sup>٢٧٣</sup> سُورَةُ الْبَقَرَةِ (٢): ٢٣.

وأما المقام الثالث، وهو أن كل من كان كذلك كان نبياً، الدليل عليه أن الملك العظيم إذا حضر في المحفل العظيم، فقام واحد وقال: أيها الناس، أنا رسول هذا الملك إليكم، ثم قال: أيها الملك، إن كنت صادقاً في كلامي خالف عادتك وقم عن سريرك. فإذا قام ذلك الملك عند ساعي هذا الكلام، عرف الحاضرون بالضرورة كون ذلك المدعى صادقاً في دعوه فكذا هنا، فهذا ثابتاً الدليل. وفي المسألة طريق آخر، وذلك أنا في الطريق الأول ثبتت نبوته بالمعجزات، ثم إذا ثبتت نبوته استدللنا بثبوتها على صحة أقواله وأفعاله. وأما في هذا الطريق فإننا نبين أن كل ما أتي به من الأقوال والأفعال فهو أفعال الأنبياء، فوجب أن يكون نبياً صادقاً حقاً من عند الله تعالى. وتقرير هذا الطريق أن نقول: الإنسان إما أن يكون ناقضاً فهو أدنى الدرجات وهم العوام، وإما أن يكون كاملاً في ذاته ولا يقدر على تكميل غيره وهم الأولياء وهم في الدرجة المتوسطة، وإما أن يكون كاملاً في ذاته وقدر على تكميل غيره وهم الأنبياء وهم في الدرجة العالية. ثم إن هذا الكمال والتكميل إما أن يعتبر في القوة النظرية أو في القوة العملية، ورئيس الكمالات المعتبرة في القوة النظرية معرفة الله تعالى، ورئيس الكمالات المعتبرة في القوة العملية طاعة الله تعالى، وكل من كانت درجاته في كمال هاتين المرتبتين أعلى كانت درجات ولايته أكمل، ومن كانت درجاته في تكميل الغير في هاتين المرتبتين أعلى كانت درجات نبوته أكمل. إذا عرفت هذا فنقول: إن عند مقدم محمد صلى الله عليه وسلم كان العالم ملوءاً من الكفر والفسق. أما اليهود، فكانوا في المذاهب الباطلة في التشبيه وفي الافتراء على الأنبياء وتحريف التوراة قد بلغوا الغاية. وأما النصارى، فقد كانوا في القول بالثالوث والأب والابن والخلول والاتحاد قد بلغوا الغاية. وأما المحوس، فقد كانوا في عبادة الأصنام وفي التهيب والغارقة قد بلغوا الغاية، وكانت الدنيا مملوءة من هذه الأباطيل.

فلياً بعث الله عز وجل محمداً صلى الله عليه وسلم وقام يدعو الخلق إلى الدين الحق انقلبت الدنيا من الباطل إلى الحق ومن الكذب إلى الصدق ومن الظلمة إلى النور، وبطلت هذه الكفرات وزالت هذه الجهلات في أكثر بلاد العالم وفي وسط المعمورة، وانطلقت الألسن بتوحيد الله تعالى واستنارت القلوب بمعرفة الله تعالى ورجع الخلق من حب الدنيا إلى حب الآخرة<sup>٢٧٤</sup> بقدر الإمكان، وإذا كان لا معنى للنبوة إلا تكميل الناقصين في القوة النظرية وفي القوة العملية، ورأينا أن ما حصل من هذا الأثر

بسبب مقدم محمد صلى الله عليه وسلم أكمل وأكتر ما ظهر بسبب مقدم موسى وعيسى عليها الصلاة والسلام، علمنا أنه كان سيد الأنبياء وقدوة الأصفياء.

وهذه الطريقة عدي أفضل وأكمل من الطريقة الأولى، لأن هذا يجري مجرى برهان «الله» لأن إذا بحثنا عن معنى النبوة علمنا أن معناها أنه شخص بلغ في الكمال في القوة النظرية وفي القوة العملية إلى حيث يقدر على معالجة الناقصين في هاتين القوتين، وعلمنا أن مهدأ صلى الله عليه وسلم كان أكمل البشر في هذا المعنى، فوجب كونه أفضل الأنبياء. وأما الطريق الأول، فإنه يجري مجرى برهان «الإن»، فإننا نستدل بحصول المعجزات على كونه نبياً، وهو يجري مجرى الاستدلال بأثر من آثار الشيء على وجوده، ولا شك أن برهان «الله» أقوى من برهان «الإن».

[ابن كوتة:]

<sup>٢٧٥</sup> فضـ : والمقام الثاني أنه ظهرت المعجزة عليه، إلى آخر المسألـ .<sup>٢٧٦</sup>

سؤال: أما الوجه الأول خطابي محض، وذلك ظاهر لا حاجة إلى بيانه<sup>٢٧٧</sup> ، وأما الوجه الثاني فيقال عليه: الإعجاز على وجهين، خارق للعادة وغير خارق لها، فإنه لا يخلو عصر من مبرز لا يوازي في فنه ولا يبارى في ما اختص به، فإن أراد الأول لم يكن التقسيم حاصراً، وإن أراد الثاني أو مطلق الإعجاز الذي يعم الأمرين لم يتم الدليل، لأن المستدل به على النبوة هو الأول لا الثاني، فلا يصدق قوله: فإن كان بالغاً إلى حد الإعجاز بحيث لا يمكن معارضته فهو معجز، لأن مراده بالمعجز على ما ذكره في الحصول وغيره هو أمر خارق للعادة مقترون بالتحدي مع عدم المعارضـة، وشرح ذلك مذكور في كتبه وكتب غيره. ثم لا يصدق قوله أيضاً: وإن لم يبلغ إلى حد الإعجاز بحيث كانت معارضته ممكنـة، ومع القدرة على المعارضة وحصلـ ما يوجب الداعـي والرغبة في الإثبات<sup>٢٧٨</sup> بالمعارضة يكون ترك المعارضة من خوارق العادات فيكون معجزـاً، إلى آخره، لأن الاستفسـار

<sup>٢٧٥</sup> فضـ: بياض في جـ.

<sup>٢٧٦</sup> آخر المسألـة: آخره، جـ.

<sup>٢٧٧</sup> لا حاجة إلى بيانه: -، جـ.

<sup>٢٧٨</sup> الإثبات، بـ، جـ.

يُعود إلى أنه إن أراد أنه لا يبلغ إلى حد الإعجاز الحارق فجاز أن يكون إعجازاً غير خارق، فلا<sup>٢٧٩</sup>  
يكون ترك المعارض من خوارق العادات.

وأما الوجه الثالث فقوله فيه: لأن الأخبار إذا كثرت فإنه يمتنع في العادة أن يكون كلها كذباً، يقال له: لا نسلم امتناع ذلك وما جرت عادتهم بمتلئون<sup>٢٨٠</sup> به من سخاء حاتم وأمثالها في أنها، وإن لم يبلغ كل<sup>٢٨١</sup> واحد منها مبلغ التواتر، فإنه يحصل من مجموعها القطع بسخائه، فالفرق أن القدر المشترك بين هذه الأخبار وهو سخاؤه علم بالتواتر لا من هذه الأخبار. فإن ادعى في هذه الصورة ذلك أيضاً كان ادعاء غير المتناء فيه، فيكون مصادرة على المطلوب. وأيضاً، فهو معارض بأنها لو كانت تواترت الدعاوى على نقلها فوجب<sup>٢٨٢</sup> شهرتها وتواترها، وحيث لم تشهر ولم تواتر دل على أنها لم توجد، لأن انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزم، وكل ما قيل في جواب ذلك فهو ركيك لا يخفى

فساده. وأما الطريق الآخر فهو خطابي أيضاً، وفيه مع ذلك دعاوى لم تقم عليها حجة. ثم قوله: وإنما أن يكون كاملاً<sup>٢٨٣</sup> في ذاته<sup>٢٨٤</sup> وقدر على تكميل غيره وهم الأنبياء، يقال له: الذي يراد إثباته هو النبوة بمعنى أن يكون النبي مخاطباً من السماء مرسلًا إلى نوع البشر لا هذا المعنى، ثم ينقض بكل من حصل له كمال، ثم كل غيره من وقع الاتفاق على أنه ليس من الأنبياء بل من الأولياء وغيرهم، فإن قال: أعني كل الكلمات أو أكثرها، فلا نسلم حصول ذلك لأحد إلا بدليل، وبتقدير أن نسلم له<sup>٢٨٥</sup> أنه لا معنى للنبوة إلا ما ذكر، فما حجته على حصول ذلك الكمال<sup>٢٨٦</sup>  
والتكليل وكل ما ذكره من ذلك مثل قوله: انقلب الدنيا من الباطل إلى الحق ومن الكذب إلى الصدق ومن الظلمة إلى النور، وغير ذلك مما ادعاه لم يقم الحجة على شيء منه، وليس منازعة

<sup>٢٧٩</sup> فلا: ولما، ج.

<sup>٢٨٠</sup> متلئون: متلئون، ب.

<sup>٢٨١</sup> كل: --، ج.

<sup>٢٨٢</sup> فوجب: بوجب، ب.

<sup>٢٨٣</sup> كاملاً: كلاماً، ب، ج

<sup>٢٨٤</sup> ذاته: نفسه، ج.

<sup>٢٨٥</sup> له: --، ج.

<sup>٢٨٦</sup> الكمال: --، ب.

الخلفين إلا فيه، والطرق المشهورة في الكتب الكلامية أفضل من هذه الطريق التي رجحها في هذا الكتاب على غيرها.

[الرازي:]

### المسألة الثانية

المنكرون للنبوات طعنوا في المعجزات من ثلاثة أوجه، الأول، قالوا: لم قلتم بأن هذه المعجزات فعل الله تعالى وخلقه؟ وبيان هذا السؤال من وجوهه، أحدها أن الإنسان إما أن يكون عبارة عن النفس أو عن هذا البدن. فإن كان عبارة عن النفس فلم لا يجوز أن يقال: إن نفس ذلك الرسول كانت مخالفة لنفس سائر الخلق والأجل خصوصية نفسه قدر على الإيتان بما لم يأت به غيره؟ وإن كان عبارة عن البدن، فلم لا يجوز أن يقال: إنه اختص بزجاج خاص والأجل قدر على الإيتان بما لم يأت به غيره؟ الثاني، لا شك أن للأدوية آثاراً عجيبة، فلم لا يجوز أن يقال: إنه وجده دواء وقدر بواسطته على ما لم يقدر عليه غيره؟ والثالث أن الأنبياء أقروا بثبوت الجن والشياطين، فهبه أنه لم يثبت بالدليل وجودهم إلا أن احتمال وجودهم قائم. فلم لا يجوز أن يقال: إن الجن والشياطين هي التي أنت بهذه العجائب والغرائب؟ أليس أن الناس يقولون: إن الجن تدخل في باطن بدن المتصروح وتتكلم؟ فهنا لم لا يجوز أن يقال: النسب إنما تكلم بهذا الطريق، والنافقة إنما تكلمت مع الرسول بهذا الطريق والجذع إنما حن بهذا الطريق، وكذا القول في الواقع؟ الرابع، أليس أن المنجمين والصادقة اتفقوا على أن الأفلال والكمواكب أحياء ناطقة؟ وهب أنه لم يثبت ذلك بالدليل إلا أن الاحتمال قائم، فعلى هذا التقدير لم لا يجوز أن يقال: الفاعل لهذه المعجزات هو الأفلال والكمواكب؟ الخامس، أليس أن المنجمين أطبقوا على أن سهم السعادة أثراً في القدرة على الأفعال العجيبة، ولسهم الغيب أثراً في القدرة على الإخبار عن الغيوب، فعلى تقدير أن يكون الذي قالوه حقاً، لم لا يجوز أن يقال: إنه انفق لهم في سهم السعادة وفي سهم الغيب قوة عظيمة، وأجل تلك القوة قدروا على الإيتان بالأفعال الغريبة وبالإخبار عن الغيوب؟ السادس، أليس أن المنجمين أطبقوا على أن للقرآنات في هذه الأبواب آثاراً عظيمة، فلم لا يجوز أن تكون المعجزات من هذه الأبواب؟ السابع، أليس أن المنجمين أطبقوا على أن للكمواكب الثابتة آثاراً عظيمة باللغة عجيبة في السعادة والتحسوسة، فلم لا يجوز أن تكون أحواهم من هذه

الأبواب؟ الثامن، أليس أن الفلسفية أطبقوا على تأثير<sup>٢٨٧</sup> العقول والآفوس، فلم لا يجوز أن يكون موجد هذه المعجزات هو هذه العقول والآفوس؟ التاسع، أليس أن مهداً وسائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أقرروا بأن هذا القرآن وسائر الكتب إنما وصلت<sup>٢٨٨</sup> إليهم بواسطة الملك، فنقول: أما قبل الدليل فيجوز أن يكون ذلك الملك غير معصوم، بل يكون آتياً بالفعل القبيح، إلا أنها بشهادة الأنبياء علمنا كون ذلك الملك معصوماً، وعلى هذا تتوقف صحة النبوة على عصمة الملك وتتوقف عصمة الملك على صحة النبوة وذلك دور وهو باطل. والعشر، أليس أن الأنبياء اتفقوا على إثبات روح موصوف بالخيث في غاية القوة والشدة وهو إبليس، فلم لا يجوز أن يكون الذي أعانه على تلك الأعمال هو إبليس؟ ولا يقال: إن مهداً صلى الله عليه وسلم دينه لعن إبليس، فكيف يعينه إبليس، لأننا نقول: إن المكار الخبيث قد يرضي بشتم نفسه ليتوصل به إلى ترويج خبته؟ فهذه احتمالات عشرة في بيان أنه لم يثبت بالدليل أن فاعل المعجزات هو الله تعالى.

المقام الثاني: سلمنا أن فاعلها هو الله تعالى، فلم قلتم: أنه تعالى فعلها لأجل التصديق؟ وتقديره، وهو أن للناس مذهبان، أحدهما أن أفعال الله تعالى وأحكامه غير معللة بالأغراض والدواعي، والثاني أن أفعاله موقوفة على الدواعي. أما الأول، فهو قول أهل السنة. فعلى هذا التقدير يمتنع أن يقال: إنه تعالى يفعل شيئاً لأجل شيء، فكيف يقال مع هذا المذهب أنه فعل المعجزات لأجل التصديق؟ وأما الثاني، وهو قول من يقول أنه لا بد في أفعال الله تعالى من الدواعي، فعلى هذا نقول: كيف عرفتم أنه لا داعي لله تعالى إلى خلق هذه المعجزات إلا تصدق هذا المدعى؟ وبيانه من وجوهه، أحدها أن العالم محدث، فهذه الأمور المعتادة قد كانت في أول حدوثها غير معتادة فلعله تعالى فعل هذه المعجزات لتصرير ابتداء عادة. الثاني، لعله بعد تكرر عادة متطاولة، لأن فلك البروج يتم دورته في كل ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة، وعلى هذا فتكون عادته أنه يصل إلى النقطة المعيينة في كل ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة، فهذا وإن كان لا يحصل إلا في هذه المدة الطويلة إلا أنه عادة. الثالث، لعله تعالى خلق هذه المعجزات لبني آخر في طرف من أطراف العالم، أو كرامة لولي، أو معجزة لملك من الملائكة في السموات، أو معجزة أو كرامةً لواحد من الملائكة الساكرين في الهواء أو في البحر، وكل ذلك محتمل. الرابع، لعله تعالى أظهر هذه المعجزة على هذا المدعى مع كونه كاذباً حتى تستند الشهادة وتفوي البلية. ثم إن المكلف إن احترز عنه مع قوة الشهادة، فإنه يستحق الشواب العظيم، وهذا هو الذي ذكرناه في حسن إنزال المتشابهات. فثبتت أن على كل هذه التقديرات لا تدل المعجزة على

<sup>٢٨٧</sup> تأثير: ان.

<sup>٢٨٨</sup> وصلت: وصل.

صدق المدعى. ثم إننا نختتم هذا الفصل بسؤال آخر فنقول: الفعل إما أن يتوقف على الداعي أو لا يتوقف، فإن كان الأول في恁د يتوقف صدور الفعل من العبد على داعية خلقها الله فيه، وعلى هنا التقدير فيكون فعل الله تعالى موجباً لفعل العبد، وفاعل السبب فاعل المسبب<sup>٢٨٩</sup> ، فأفعال العباد مخلوقة لله تعالى ومرادة له. وعلى هذا التقدير يكون خالق كل القائم هو الله تعالى، فكيف يمتنع منه خلق المعجزة على يد الكاذب؟ وإن كان الثاني وهو أن الفعل لا يتوقف على الداعي في恁د يصح من الله تعالى أن يخلق هذه المعجزة لغرض أصلاً، وحينئذ تخرج المعجزة عن كونها دليلاً على الصدق.

المقام الثالث: سلمنا أن الله تعالى فعلها لأجل تصديق المدعى، فلم قاتم بأن كل من صدقه الله تعالى فهو صادق؟ وهذا إنما يتم إذا ثبت أن الكذب على الله محال. فإذا نفيت الحسن والقبح في أفعال الله تعالى، فكيف يعرف امتياز الكذب عليه؟

واعلم أن الجواب عن المقام الأول ما بينا في باب الصفات أنه لا مؤثر إلا قدرة الله تعالى وحينئذ بطل الاحتمالات العشرة المذكورة. والمعترلة لما قالوا بأن العبد موجود فقد بطل عليهم هذا الطريق. وعن المقام الثاني والثالث، أنه قد يكون الشيء جائزًا في نفسه مع أن العلم الضروري حاصل بأنه لا يقع. إلا ترى أن حدوث شخص في هذه الحالة مع صفة الشيخوخة جائز مع أنها نقطع أنه لم يوجد؟ وإذا رأينا إنساناً ثم غبنا عنه ثم رأيناه ثانيةً جوزنا أن الله تعالى أعد الرجل الأول وأوجد ثانيةً مثله في الصورة والخلقة، ومع هذا التجويف نقطع أنه لم يوجد هذا المعنى، فذلكك هاهنا ما ذكره من الاحتمالات قائم، إلا أنه تعالى أودع في عقولنا على ضروريًا، وهو أنا متى اعتقدنا أن هذه المعجزات خلقها الله تعالى عقيب دعوى هذا المدعى فإننا نعلم بالضرورة أنه تعالى إنما خلقها ليدل على تصديق ذلك القائل.

إلا ترى أن قوم موسى لما انكروا نبوته فالله تعالى ظلل الجبل عليهم، فكلما هموا بالخالفة قرب الجبل منهم وصار بحث يقع عليهم، وكلما هموا بالطاعة والإيمان تباعد الجبل عنهم؟ فكل من أنصف علم أن كل من رأى هذه الحالة علم بالضرورة أن ذلك يدل على التصديق. فهذا هو الجواب المعتمد في هذا الباب، ومتي ضممت إلى هذه الطريقة ما قررناه في الطريقة الثانية بل المجموع مبلغًا كافياً في إثبات المطلوب.

[ابن كوتة:]

<sup>٢٩٠</sup> فَصَّ : من المسألة الثانية من باب النبوات في جواب المقام الثاني والثالث من حكاية كلام الطاعنين ما ذكرتُوه إلى قوله: دعوى ذلك القائل، إلى آخره .

سؤال: دعوى الضرورة ها هنا ممنوعة، فإن من أنصف علم أن مع تجويز أن يكون البارئ تعالى هو الذي <sup>٢٩٢</sup> يصل الخلق ويفعل فيهم <sup>٢٩٣</sup> القبائع ويؤاخذهم على ما لا يفعلونه ويكلفهم <sup>٢٩٤</sup> ما لا بطريقونه وأنه لا يراعي مصالحهم ويؤاخذ البرئ منهم <sup>٢٩٥</sup> بالتهم على ما هو مذهب صاحب الكتاب وكل الأشعرية في هذه المسائل كلها وفي أمثالها، لا يستبعد والحالة هذه أن يكون خرقه للعادة على أيدي المدعين للنبيوة <sup>٢٩٦</sup> إضلالاً للخلق أو لغرض أصلاً. إنما كان يصح له دعوى الضرورة في هذا المقام لو <sup>٢٩٧</sup> لم يقل بهذه المذاهب المذكورة، أما مع القول بها والإصرار عليها فلا.

[الرازي:]

### المسألة الثالثة في أن الأنبياء أفضل من الأولياء

وبدل عليه النقل والعقل. أما النقل، فقوله عليه السلام في أبي بكر: والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين أفضل من أبي بكر. فهذا يدل على أن أبي بكر أفضل من كل من ليس ببني، وأنه دون كل من كان بانياً، وهذا يقتضي أن تكون الأنبياء أفضل وأرجح حالاً من غيرهم. وأما العقل، فهو أن الولي هو الكامل في ذاته فقط، والنبي هو الذي يكون كاملاً ومكملاً، ومعلوم أن الثاني أفضل من الأول، فإن أدعى بعض الجهلة: أنني كملت طائفة من الناقصين، فلينظر في أن أصحابه أكثر عدداً وفضيلة أم أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، فإن رأى قومه بالنسبة إلى قوم محمد صلى الله عليه وسلم في العدد والفضيلة كالقطرة بالنسبة إلى البحر علم حينئذ أنه عدم بالنسبة إليه.

<sup>٢٩٠</sup> فَصَّ: بياض في ج.

<sup>٢٩١</sup> ما ذكرتُوه ... آخره: في المعجزات إلى آخره، ج.

<sup>٢٩٢</sup> تعالى هو الذي: :-، ب.

<sup>٢٩٣</sup> فيهم: إضافة في هامش ج.

<sup>٢٩٤</sup> ويكلفهم: ومكلفهم، ب.

<sup>٢٩٥</sup> بالتهم: بالستير، ج؛ مع تصحيح في الهامش.

<sup>٢٩٦</sup> لو: ولو، بـ ج.

## المسألة الرابعة

المختار عندي أن الملك أفضل من البشر، وبدل عليه وجوه، أحدها أنه تعالى لما أراد أن يقرر عندخلق عظمته استدل بكونه إلها للسموات والأرض وما بينها، فقال في سورة عم **﴿وَرَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنُ لَا يَقْلِبُكُونَ مِنْهُ خَطَابًا﴾**<sup>٢٩٧</sup>، ثم إنه لما أراد الزيادة في تحرير هذا المعنى قال بعده **﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلائِكَةُ صَفَا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾**<sup>٢٩٨</sup>، ولو لا أن الملائكة أعظم الخلوقات درجة وإلا لما صع هذا الترتيب. الثاني أنه قال **﴿وَمَوْلَؤُنَوْنَ كُلُّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكَتْبِهِ وَرَسُولَهِ﴾**<sup>٢٩٩</sup>. هنا هو الترتيب الصحيح لأن الإله هو الموجود الأشرف ويتلوه في درجة الملائكة. ثم إن الملك يأخذ الكتاب من الله تعالى ويوصله إلى الرسول، وهذا يقتضي أن يكون الترتيب هكذا: الإله والملك والكتاب والرسول، وهذا هو الترتيب المذكور في القرآن، وهو يدل على شرف الملك على البشر. الثالث أن الملائكة جواهر مقدسة عن ظلمات الشهوات وكدورات الغضب قطعاً وطعامهم التسبيح وشراهم التهليل والتقديس وأنهم يذكرون الله وفرحمه بعيوبية الله، فكيف يمكن مناسبتهم بالشهوة والغضب؟ الرابع أن الأفلاك تجري مجرى الأبدان للملائكة، والكوكب تجري مجرى القلوب، ونسبة البدن إلى القلب إلى القلب كنسبة الروح إلى الروح في الإشراق والصفاء.

## المسألة الخامسة في إثبات وجوب عصمة الأنبياء عليهم السلام في وقت الرسالة

وبدل عليه وجوه، أحدها أن كل من كانت نعمة الله تعالى عليه أكثر، كان صدور الذنب منه أقع وأفسد، ونعم الله على الأنبياء أكثر فوجب أن تكون ذنوبهم أقبح وأفسد من ذنوب كل الأمة، وأن يستحقوا من الزجر والتوبیخ فوق ما يستحقه جميع عصاة الأمة، وهذا باطل فذلك باطل. الثاني أنه لو صدر الذنب منه لكان فاسقاً ولو كان فاسقاً لوجب أن لا تقبل شهادته لقوله تعالى **﴿إِنْ جَاءُوكُمْ**

<sup>٢٩٧</sup> سورة النباء (٢٨): ٣٧.

<sup>٢٩٨</sup> سورة النباء (٢٨): ٣٨.

<sup>٢٩٩</sup> سورة البقرة (٢): ٢٨٥.

فَاسْقُّ بِنَاءَ فَتَبَيَّنُوا<sup>٢٠٠</sup> وإذا لم تقبل شهادته في هذه الأشياء المخيرة فإن لا تقبل في إثبات الأديان الباقية إلى يوم القيمة كان أولى، وهذا باطل فذلك باطل. الثالث أنه تعالى قال في حق محمد صلى الله عليه وسلم ﴿فَاتَّغُوْهُ وَلَئِنْ لَعْلَكُمْ تَرْجُوْنَهُ﴾<sup>٢٠١</sup> وقال ﴿فَلَئِنْ كُنْتُمْ تُحِسْنُ اَللَّهَ فَاتَّغُوْنِي يَخْبِنُكُمْ اللَّهُ﴾<sup>٢٠٢</sup> فلو أتي بالمعصية لوجب علينا بمحكم هذه النصوص متابعته في فعل ذلك الذنب، وهذا باطل كذلك باطل. وأما جميع الآيات الواردة في هذا الباب فإما أن تحمل على ترك الأفضل أو إن ثبت كونه معصية لا محالة، فذلك إنما وقع قبل النبوة.

### المسألة السادسة في أن نبينا أفضل الأنبياء

ويدل عليه النقل والعقل. أما النقل، فهو أنه تعالى وصف الأنبياء بالأوصاف الجميلة، ثم قال محمد صلى الله عليه وسلم ﴿أَوْلَئِكَ الَّذِينَ هَذِي اللَّهُ فِيهِمُ اهْتِدَاهُمْ اقْتَدَاهُمْ﴾<sup>٢٠٣</sup>، أمره بأن يقتدي بهم بأسرهم فيكون آتياً به وإلا يكون تاركاً للأمر وتارك الأمر عاصٍ<sup>٢٠٤</sup>. وقد يبينا أنه ليس كذلك، وإذا أتي بجميع ما أتوا به من الحصال الحميد فقد اجتمع فيه ما كان متفرقأً فيهم، فيكون أفضل منهم. وأما العقل، فهو أن دعوته بالتوحيد والعبادة وصلت إلى أكثر بلاد العالم بخلاف سائر الأنبياء. أما موسى عليه الصلة والسلام فكانت دعوته مقصورة على بني إسرائيل وهم بالنسبة إلى أمّة محمد صلى الله عليه وسلم كالقطرة بالنسبة إلى البحر. وأما عيسى عليه الصلة والسلام فالدعوة الحقيقة التي جاء بها ما بقيت البتة، وهذا الذي يقوله هؤلاء النصارى فهو الجهل المضى والكفر الصرف. فظاهر أن انتفاع أهل الدنيا بدعوة محمد صلى الله عليه وسلم أكمل من انتفاع سائر الأمّ بدعوة سائر الأنبياء عليهم السلام فوجب أن يكون محمد أفضل من سائر الأنبياء عليهم السلام.

<sup>٢٠٠</sup> سورة المجذرات (٤٩): ٦.

<sup>٢٠١</sup> سورة الأنعام (٦): ١٥٥.

<sup>٢٠٢</sup> سورة آل عمران (٣): ٣١.

<sup>٢٠٣</sup> سورة الأنعام (٦): ٩٠.

<sup>٢٠٤</sup> عاصي: عاصي.

## المسألة السابعة

الحق أنَّ مُحَمَّداً صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ نَزْولِ الْوَحْيِ مَا كَانَ عَلَى شَرِيعَةِ أَحَدٍ مِّنَ الْأَئْنَاءِ وَذَلِكَ لِأَنَّ الشَّرِيعَةَ السَّابِقَةَ عَلَى شَرِيعَةِ يَسُوسِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ صَارَتْ مَنْسُوخَةً بِشَرِيعَةِ يَسُوسِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وَأَمَّا شَرِيعَةُ يَسُوسِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَدْ صَارَتْ مَنْسُوخَةً بِسَبِيلِ أَنَّ النَّاقِلِينَ عِنْهُمُ الْنَّصَارَى وَهُمْ كُفَّارٌ بِسَبِيلِ القَوْلِ بِالتَّتَلِيلِ فَلَا يَكُونُ نَقْلُهُمْ حَجَّةٌ، وَأَمَّا الَّذِينَ بَقَوا عَلَى شَرِيعَةِ يَسُوسِ عَلَيْهِ السَّلَامِ مَعَ الْبَرَاءَةِ مِنَ الشَّیْلَتِ فَهُمْ قَلِيلُونَ فَلَا يَكُونُ نَقْلُهُمْ حَجَّةٌ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ ثَبِّتَ أَنَّ مُحَمَّداً صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا كَانَ قَبْلَ النَّبُوَّةِ عَلَى شَرِيعَةِ أَحَدٍ.

## المسألة الثامنة

القول بالمعراج حق، أما من مكة إلى بيت المقدس فلقوله تعالى ﴿سُبْخَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيَلَّا مِنَ الْمَسَاجِدِ الْخَرَامُ إِلَى الْمَسَاجِدِ الْأَقْصَى﴾<sup>٣٠٥</sup> وأما من المسجد الأقصى إلى ما فوق السموات فلقوله تعالى ﴿لَرَبِّكَنَ طَبِيقًا عَنْ طَبِيقِهِ﴾<sup>٣٠٦</sup> والحديث المشهور.

أما استبعاد صعود شخص من البشر إلى ما فوق السموات فهو بعيد لوجه شتى، الأول أنه كما يبعد في العادة صعود الجسم الثقيل إلى الهواء العالي فكذلك يبعد نزول الجسم الهوائي إلى الأرض فلو صح استبعاد صعود محمد صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لصح استبعاد نزول جبريل عليه السلام، وذلك يوجب إنكار النبوة. والثاني أنه لما لا يبعد انتقال إبليس في اللحظة الواحدة من المشرق إلى المغرب وبالقصد، فكيف يستبعد ذلك من محمد صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ الثالث أنه قد صح في الهندسة أن الفرس في حال ركضه الشديد في الوقت الذي يرفع يده إلى أن يضعها يتحرك الفلك الأعظم ثلاثة آلاف فرسخ، فثبت أن الحركة السريعة إلى هذا الحد ممكنة، والله تعالى قادر على جميع الممكنتات فكانت الشبهة زائلة.

<sup>٣٠٥</sup> سورة الإسراء (١٧) : ١.

<sup>٣٠٦</sup> سورة الانشقاق (٨٤) : ١٩.

## المسألة التاسعة

إن مهداً صلٰى الله عليه وسلم مبعوث إلى جميع الخلق، وقال بعض اليهود أنه مبعث إلى العرب خاصة. والدليل على فساد قوله أن هؤلاء سلموا أنه رسول صادق إلى العرب فوجب أن يكون كل ما يقوله حقاً، وثبت بالتواتر أنه كان يدعى أنه رسول الله إلى كل العالم، فلو كذبناه في ذلك لزم التناقض.

## المسألة العاشرة في الطريق إلى معرفة شرعيه

إنه عليه السلام بقي في الدنيا إلى أن بلغ أصحابه إلى حد التواتر الذي يكون قوله مفيدةً للعلم، ثم أنهم بأسرهم قلوا إلى جميع الخلق أصول شريعته فصارت تلك الأصول معلومة. وأما التفاصيـع فإـنها معلومة بالطرق المنظومة<sup>٣٠٧</sup> كـأـخـبـارـ الـآـحـادـ وـالـاجـهـادـاتـ.

[ابن كهونة:]

<sup>٣٠٨</sup> فـصـ : إنـ الـأـنـبـيـاءـ أـفـضـلـ مـنـ الـأـوـلـيـاءـ ، إـلـىـ آـخـرـ الـبـابـ .

سؤال: أكثر ما ذكره في هذه المسائل أدلة لفظية لا تفيد القطع، وهي معارضة بـأـمـثـالـهـ، وقد اختار رأـيـ الـخـالـفـينـ<sup>٣٠٩</sup> في بعضـهاـ فيـ غـيرـ هـذـاـ الـكـتـابـ . فإـنـهـ قـرـرـ فيـ المـحـصـلـ أنـ الـأـنـبـيـاءـ أـفـضـلـ مـنـ الـمـلـائـكـةـ وهو بـخـلـافـ ماـ قـرـرـهـ<sup>٣١٠</sup> فيـ هـذـاـ الـكـتـابـ ، وـتـوـقـعـ عـنـ الرـأـيـنـ فيـ كـتـابـ الـأـرـبـعـينـ وقدـ<sup>٣١١</sup> تـعـارـضـ الأـدـلـةـ الـلـفـظـيـةـ فـيـهاـ وـبـعـضـ مـقـدـمـاتـ هـذـهـ مـسـائـلـ أـيـضاـ مـنـهاـ ماـ<sup>٣١٢</sup> تـبـيـنـ فـسـادـهـ مـاـ سـبـقـ<sup>٣١٣</sup> [؟] .

<sup>٣٠٧</sup> المنظومة: المظونة، والتصحيح عن سائر الخطوطات.

<sup>٣٠٨</sup> فـصـ: يـاضـ فـيـ جـ .

<sup>٣٠٩</sup> رـأـيـ الـخـالـفـينـ: الـخـالـفـةـ، بـ .

<sup>٣١٠</sup> قـرـرـ: قـرـرـ، بـ .

<sup>٣١١</sup> وـقـدـ: وـهـيـ، بـ .

<sup>٣١٢</sup> منهاـ ماـ مـاـ، بـ .

<sup>٣١٣</sup> وقدـ تـعـارـضـ ...ـ ماـ سـبـقـ: كـنـاـ فـيـ بـ وـفـيـ جـ .

ومنها ما هي مجرد دعوى<sup>٣١٤</sup> من غير إقامة دليل، ومنها ما لا يسْتَر<sup>٣١٥</sup> على أصوله التي<sup>٣١٦</sup>  
 يذهب إليها من القول بتكليف ما لا يطاق ونفي التحسين والتقبیح في أفعال الله تعالى<sup>٣١٧</sup> وجواز  
 ترجیح الفاعل الختار لأحد الطرفين المتساوین من غير مرجع، وغير ذلك من مشهورات قواعده،  
 ولا حاجة إلى تبیین<sup>٣١٨</sup> ذلك على وجه التفصیل إذ<sup>٣١٩</sup> الكلام مع أهل الفطنة لا مع غيرهم. ومن  
 كتب المصنف الكلامية يتبیین أيضاً بعض ذلك، وليس الغرض البسط والتوریق.

<sup>٣١٤</sup> دعوى: دعاوي، ج.

<sup>٣١٥</sup> يسْتَر: + به، ب.

<sup>٣١٦</sup> التي: التي، ب.

<sup>٣١٧</sup> الله تعالى: سبحانه، ج.

<sup>٣١٨</sup> تبیین: + كل (مشطوباً)، ج.

<sup>٣١٩</sup> إذ: إذا، ب.

## الباب الثامن في النقوس الناطقة وفيه مسائل

### المسألة الأولى

الصحيح أن الإنسان ليس عبارة عن هذه الجثة المحسوسة، ويدل عليه وجوه، أحدها أن الإنسان حال ما يكون شديد الاهتمام بهم من المهمات فإنه يقول: قلت كذا وفعلت كذا وأمرت بكتنا، وهذه الضمائر دالة على نفسه المخصوصة فهو في هذه الأحوال عالم ذاته المخصوصة وغافل عن جميع أعضائه الباطنة والظاهرة، والعلوم مغاير لغير المعلوم. الثاني أن جميع أعضائه الظاهرة والباطنة في التبدل والانحلال، لأن البنية مركبة من الأعضاء الآلية وهي مركبة من الأعضاء البسيطة وهي حارة رطبة، والحرارة إذا أثرت في الجسم الرطب أصدعت عنه الأخرجة العضدية، فلهذا السبب يحتاج الحيوان إلى الغذاء ليقوم بدل الأجزاء المنحلة. إذا ثبتت هنا فنقول: الأجزاء والأعضاء كلها في التبدل والنفس المخصوصة التي لكل أحد واحدة باقية من أول العمر إلى آخره، والباقي غير ما هو غير الباقي، فالنفس غير هذه البنية. الثالث أن الإنسان إذا رأى لون<sup>٣٢٠</sup> شيء علم بضرورة العقل أن طعمه كذا وكذا، والقاضي على الشيئين لا بد وأن يحضره المقضي عليها، فهاهنا شيء واحد وهو المدرك لمجموع المحسوسات المدركة بالحواس الظاهرة. وأيضاً، إذا تخيلنا صورة ثم رأيناها حكمنا بأن هذه الصورة المرئية صورة ذلك الخيل، فلا بد من شيء واحد يكون مدركاً لهذه الصورة المبصرة ولتلك الصورة المتخيلة، لأن القاضي على الشيئين لا بد وأن يحضره المقضي عليها، وأيضاً إذا تخيلنا صوراً مخصوصة وأدراكاً معاني مخصوصة كالعداوة والصادقة، فإنما ترک بين هذه الصور وبين هذه المعاني فوجب حصول شيء واحد يكون مدركاً للصور والمعاني حتى يقدر على تركيب بعضها البعض، وإلا لكان الحكم بشيء على شيء غير مدرك لها وهو محال. وأيضاً، إذا رأينا هذا الإنسان علمنا أنه إنسان، وأنه ليس بفرس. فالحكم على هذا الجزئي بذلك الكلي وجوب أن يكون مدركاً لها فثبت بهذه البراهين أنه لا بد وأن يحصل في الإنسان شيء واحد يكون هو المدرك لمجموع المدركات بمجموع أنواع الإدراكات. وأيضاً، إن الفعل الصادر عن الإنسان فعل اختياري والفعل الاختياري عبارة عما إذا اعتقد في شيء كونه زائد النفع فيتوله عن ذلك الاعتقاد ميل فيضم ذلك الميل إلى أصل القدرة، فيصير مجموع ذلك الميل مع

---

<sup>٣٢٠</sup>لون: ذوق، والتصحیح عن سائر الخطوطات.

تلك القدرة موجباً، وإذا كان كذلك فهذا الفاعل لا بد وأن يكون مدركاً، إذ لو لم يكن مدركاً لما كان هذا الفعل اختيارياً، فثبتت أنه حصل في الإنسان شيء واحد هو المدرك لكن المدركات بجميع أنواع الإدراكات وهو الفاعل بجميع أنواع الأفعال، وهذا برهان قاطع. وإذا ثبتت هذا فنقول: ظاهر أن جموع البدن ليس موصوفاً بهذه الصفة، وكل عضو من أعضاء البدن يشار إليه فإنه ليس كذلك، فثبتت أن الإنسان شيء آخر سوي هذا البدن وسوى هذه الأعضاء.

الرابع قوله تعالى ﴿وَلَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾<sup>٣٢١</sup>، فهذا النص يدل على أن الإنسان بعد قتلها حي، والحس يدل على أن هذا الجسد بعد القتل ميت فوجب أن يكون الإنسان مغايراً لهذا الجسد. الخامس ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في بعض خطبه: حتى إذا حمل الميت على نعشة رفف روحه فوق النعش، ويقول: يا أهلي ويا ولادي لا تلعن بكم الدنيا كما لعنت بي. وجده الدليل أن هذا النص يدل على أنه بقي جوهر حي ناطق بعد موته هذا البدن، وهذا يدل على أن الإنسان غير هذا الجسد.

المسألة الثانية

أطبقت الفلسفه على أن النفس جوهر ليس بجسم ولا بجسماني وهذا عندي باطل. والدليل عليه، وهو أنه لو كان الأمر كما قالوا لكان تصرفها في البدن ليس باللة جسمانية، لأن الجوهر المجرد يمتنع أن يكون له قرب وبعد من الأجسام، بل يكون تأثيره في البدن تأثيراً بمحدد الاختراع من غير حصول شيء من الآلات والأدوات، وإذا كانت النفس قادرة على تحريك بعض الأجسام من غير آلة، وجب أن تكون قادرة على تحريك جميع الأجسام من غير آلة، لأن الأجسام بأسرها قابلة للحركة والنفس قادرة على التحريك ونسبة ذاتها إلى جميع الأجسام على السوية، فوجب أن تكون النفس قادرة على تحريك جميع الأجسام من غير حاجة إلى شيء من الآلات والأدوات، ولما كان هذا الثاني باطلاً كان المقدم باطلاً. أما إذا قلنا: إنه جوهر نوراني جسماني شريف حاصل في داخل هذا البدن فيينذ يمكن أن تكون أفعاله بالآلات الجسدانية.

واحتاج الرئيس أبو علي على كونها مجرد بوجوه، أحدها أن ذات الله تعالى لا تنقسم فالعلم به يمتنع أن يكون منقسمًا، فلو حصل هذا العلم في الجسم لانقسم، وذاك محال. الثاني أن العلوم الكلية صور

مجردة، فإما أن يكون تجدها التجرد المأمور عنه وهو باطل، لأن المأمور عنه هو الأشخاص الجزئية، أو التجرد الآخذ، فحينئذ يكون الآخذ مجردًا والأجسام والجسميات غير مجردة. الثالث أن القوة العقلية تقوى على أفعال غير متناهية والتوى الجسمانية لا تقوى عليها، فالقوة العقلية ليست جسمانية.

والجواب عن الأول أن قوله: ما يكون صفة للمنقسم يجب أن يكون منقسمًا، ينتقض بالوحدة والنقطة وبالإضافات، فإن الأبوة لا يمكن أن يقال: إنه قام بنصف بدن الأب نصفها وبثلثه ثلثها. وعن الثاني أن النفس الموصوفة بذلك العلم الكلي نفس جزئية شخصية، وذلك العلم صار مقارنًا لسائر الأعراض الحالة في تلك النفس، فإذا لم تصر هذه الأشياء مانعة من كون تلك الصورة كلية فكذلك لا يصير كون ذلك الجوهر جسمانياً مانعاً من كون تلك الصورة كلية. وعن الثالث أن قوله: القوة الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية، قول باطل، لأنه لا وقت يشار إليه إلا والقوة الجسمانية ممكنة البقاء فيه، ومع بقائها تكون ممكنة التأثير وإلا فقد انتقل الشيء من الإمكان الناتي إلى الامتناع الناتي وهو محال.

[الكتابي:]

قال: لو كان الأمر كما قالوه لكان تصرفها في البدن ليس باللة جسمانية، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كان كل مجرد يمتنع أن يكون فعله بواسطة الآلات الجسمانية، وهو منوع، ومصدارة على المطلوب، إذ النفس عندهم مجردة وفعلها بواسطة الآلات الجسمانية. وأما قوله بأن المجرد يمتنع أن يكون له قرب وبعد من الأجسام، مسلم، ولكن لماذا يلزم منه أن لا يكون فعله بواسطة آلات جسمانية، وإنما يلزم ذلك إن لو كان الفعل بواسطة تلك الآلات يقتضي القرب والبعد منها، وهو منوع؟

قال: ينتقض هذا بالوحدة والنقطة والإضافات، فإن الأبوة لا يمكن أن يقال: إنه قام بنصف بدن الأب نصفها وبثلثه ثلثها.

قلنا: المدعى أن كل صفة وجودية، فإنها تنقسم بانقسام محلها، وما ذكرتموه في النقض، فلا نسلم كونها وجودية بل هي من الأمور الاعتبارية العرضية.

قال: وعن الثاني أن النفس الموصوفة بذلك العلم الكلي نفس جزئية شخصية، إلى آخره.

قلنا: هذا الكلام لا توجيه له، إذ ليس اختياراً لأحد شَقَّيْ ترديد الشيخ ولا منعاً لمقدمة معينة، بل الجواب الحق أن يقال: لا نسلم أن تجربتها إما أن يكون لتجربة المأمور منه أو الالحاد. ولم لا يجوز أن يكون تجربتها معللاً لكونه أمراً عدانياً أو معللاً لغير هذين الأمرين؟ لم قلتم بأنه ليس كذلك، لا بد له من دليل.

[ابن كونته:]

قال في مسألة تجربة النفس على الحجة الثانية المحكمة عن الرئيس أبي علي: لم لا يجوز أن يكون تجربتها معللاً لكونه أمراً عدانياً أو معللاً بغير هذين الأمرين؟ لم قلتم بأنه ليس كذلك، لا بد له من دليل<sup>٣٢٢</sup>؟

أقول: إن كل<sup>٣٢٣</sup> أمر متجدد سواء كان ثبوتاً أو عدمياً، فإن العقل بيدهته يحكم بأنه لا بد من علة افتضت تجده، ومنع ذلك مكابرة لمقتضى العقل، ولا شك أن تجربة تلك الصورة عن التعقل لها أمر حادث<sup>٣٢٤</sup> بعد أن لم يكن فيستدعي علة لا محالة. وأيضاً، فلو سلمنا أن تجربتها غير حادث فإنه يقتضي أيضاً علة، إذ لو لم يكن تجربتها معللاً بعلة غير ذاتها لكان تجربتها لن ذاتها، فكلان التجربة لازماً لها، وليس كذا<sup>٣٢٥</sup>، لأن التقدير أنها في الخارج غير مجردة.

وأما قوله: أو معللاً بغير هذين الأمرين، فهو سؤال جيد إلا أنه غير ضار في المقصود، لأنه على تقدير أن يكون ثم سبب غيرها هو المجرد لهذا الصورة، فإنه يدل أيضاً على تجربة ما حلت هذه الصورة فيه، إذ لا يفعليها<sup>٣٢٦</sup> مجرد إلا ما كان في نفسه مجردأ كصورة الحيوانية المطابقة لجميع أنواع الحيوانات كبارها وصغارها من حيث الحيوانية بحيث تشترك فيها الفيل والزبابة. فلو كانت في جسم أو جسماني للزمها وضع خاص ومقدار خاص، فما طابت المختلافات فيها، لكنها قد طابت فليست في جسم ولا جسماني.

<sup>٣٢٣</sup> قال في مسألة ... من دليل: قال في مسألة تجربة النفس إلى آخره، ج.

<sup>٣٢٤</sup> كل: كلام، ج.

<sup>٣٢٥</sup> حادث: حدث، ب.

<sup>٣٢٦</sup> كذا: كذلك، ج.

<sup>٣٢٧</sup> يفعليها: يقبلها، ب.

[الرازي:]

### المسألة الثالثة

قال أبو علي: هذه النفوس الناطقة حادة، لأنها لو كانت موجودة قبل الأبدان فهي في ذلك الوقت إما أن تكون واحدة أو كثيرة<sup>٣٢٢</sup>، والأول محال، لأنها لو كانت واحدة فإذا تكثرت وجب أن يعدم ذلك الذي كان واحداً وتحدث هذه الكثرة. والثاني محال، لأن حصول الامتياز ليس بالمالية ولا بلازمها، لأن النفوس الإنسانية متعددة بال النوع. ولا بالعوارض أيضاً، لأن الاختلاف بالعوارض إنما يكون بسبب المواد ومواد النفوس الأبدان، وقبل الأبدان ليست الأبدان موجودة. واعلم أن هذه الحجة مبنية على أن النفوس متعددة بالمالية، ولم يذكر في تقريره دليلاً. وأيضاً، فلم لا يجوز أن يقال: هذه النفوس قبل هذه الأبدان كانت متعلقة بأبدان أخرى؟ فهذا التلليل لا يصح إلا بعد إبطال التناسخ، ودليله في إبطال التناسخ مبني على حدوث النفس فيلم الدور.

### المسألة الرابعة

قالوا: التناسخ محال، لأننا قد دللنا على أن النفس حادة وعالة حدوثها هو العقل الفعال وهو قديم، فلو لم يكن فيضان هذه النفوس عن العقل الفعال موقوفاً على شرط حدث لوجب قدم هذه النفوس لأجل قدم علتها، ولما كان ذلك باطلأ علمنا أن فيضانها عن تلك العلة القديمة موقوف على شرط حدث وذلك الشرط هو حدوث الأبدان، فإذا حدث البدن وجب أن تحدث نفس متعلقة به. فلو تعلقت نفس أخرى به على سبيل التناسخ لزم تعلق النفسيين بالبدن الواحد، وهو محال. واعلم أنه ظهر أن دليله في نفي التناسخ موقوف على إثبات كون النفس حادة، فلو أثبتنا حدوث النفوس بالبناء على نفي التناسخ لزم الدور، وإنه محال. والأقوى في نفي التناسخ أن يقال: لو كما موجودين قبل هذا البدن لوجب أن نعرف أحوالنا في تلك الأبدان، كما أن من مارس ولاية بلدة سنتين كثيرة فإنه يمتنع أن ينساها.

<sup>٣٢٢</sup> واحدة أو كثيرة: واحداً أو كثيراً.

[ابن كهونة]

فَضْلًا<sup>٣٢٨</sup> : والأقوى في نفي التنازع أن يقال: لو كنا موجودين قبل هذه الأبدان لوجب أن نعرف أحوالنا في تلك الأبدان كما أن من مارس ولاية بلدة سنتين كثيرة فإنه يمتنع أن ينساها بالكلية<sup>٣٢٩</sup>.  
سؤال: لا وجه لامتناع ذلك مع كوننا ننسى أموراً كثيرة جرت لنا ونحن في هذه الأبدان، ثم ما المانع أن يكون تذكرها للأحوال في كل بدن مشروطاً بتعلقها بذلك البدن لا بغيره؟

[الرازي:]

#### المسألة الخامسة

قالوا: النفوس باقية بعد فناء الأبدان، لأنها لو كانت قابلة للعدم لكان لذلك القبول محل، ومحله يمتنع أن يكون هو تلك النفس، لأن القابل واجب البقاء عند وجود المقبول، وجواهر النفس لا يبقى بعد فسادها، فوجب أن يكون محل ذلك الإمكان جواهر آخر فتكون النفس مركبة من الهيولي والصورة، وحيثند قول: إن هيولي النفس وجب قيامها بذاتها قطعاً للتسلسل. فوجب أن لا يصح الفساد عليه مع أنه جواهر مجرد فيكون قابلاً للصورة العقلية، وليس النفس إلا هذا الجوهر. فيقال له: لم لا يجوز أن يكون قبول تلك الهيولي لتلك الصورة العقلية كان مشروطاً بحصول تلك الصورة، فعند فناء تلك الصورة لا يبقى ذلك القبول؟

#### المسألة السادسة

اعلم أن طريقنا في بقاء النفوس إبطاق الأنبياء والأولياء والحكماء عليه، ثم إن هذا المعنى يتأكد بالإقناعات العقلية، الأول أن المواظبة على الفكر يفيد كمال النفس ونقصان البدن، فلو كانت النفس تموت بموت البدن لامتنع أن يكون الموجب لنقصان البدن ولبطلانه سبباً لكمال النفس. الثاني أن عدم النوم يضعف البدن ويقوى النفس، وهو يدل على ما قلناه. الثالث أن عند الأربعين يزداد كمال النفس ويقوى نقصان البدن، وهو يدل على ما قلناه. الرابع أن عند الرياضات الشديدة يحصل للنفس

<sup>٣٢٨</sup> فض: ياض في ج.

<sup>٣٢٩</sup> أن يقال ... بالكلية: إلى آخره، ج.

كلات عظيمة وتلوح لها الأنوار وتكشف لها المغيبات مع أنه يضعف البدن جداً، وكلما كان ضعف البدن أكمل كانت قوة النفس أكمل، وهذه الاعتبارات العقلية إذا اضفت إلى أقوال جهور الأنبياء والحكماء أفادت الجزم ببقاء النفس.

[ابن مكونة:]

فص ٣٣٠ : أعلم أن طريقتنا في بقاء<sup>٣٣١</sup> النفس إطباقي الأنبياء والحكماء عليه ثم إن هذا المعنى يتتأكد بالإقناعات العقلية، إلى قوله: وهذه الاعتبارات<sup>٣٣٢</sup> العقلية إذا اضفت إلى قول جمهور الأنبياء والفقهاء والحكماء أفادت<sup>٣٣٣</sup> الجزم ببقاء النفس<sup>٣٣٤</sup>.

سؤال: لم نجد أحداً نقل عن الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين<sup>٣٣٥</sup> في بقاء النفس شيئاً يفيد القطع، ولو أنهم أطبقوا على ذلك لكن من لا يقول ببقاء النفس كافراً ولم يقل أحد<sup>٣٣٦</sup> من آئمّة الأصول بکفره<sup>٣٣٧</sup> ، ولا قال به أحد بل أكثر المتشرعين لا يقولون ببقائها، فمن أين له إطباقي الأنبياء على ذلك؟

وقوله بعد ذلك: ثم إن هذا المعنى<sup>٣٣٨</sup> يتتأكد بالإقناعات العقلية، يدل على أن إطباقي الأنبياء<sup>٣٣٩</sup> عنده ليس بحجّة قاطعة إذ لو أفاد اليقين لما تأكّد إذ ليس بعد اليقين رتبة أخرى وفي ذلك ما فيه.

<sup>٣٣٠</sup> فص: ياض في ج.

<sup>٣٣١</sup> بقاء: إثبات، ب؛ بقاء، ج، مع تصحيح في هامش: إثبات.

<sup>٣٣٢</sup> الاعتبارات: الامتيازات، ب.

<sup>٣٣٣</sup> أفادت: أفاد، ب.

<sup>٣٣٤</sup> والحكماء عليه ... ببقاء النفس: إلى آخره، ج.

<sup>٣٣٥</sup> صلوات الله عليهم أجمعين: السلام، ح.

<sup>٣٣٦</sup> أحد: إضافة في هامش ج.

<sup>٣٣٧</sup> بکفره: بـکفره، ح.

<sup>٣٣٨</sup> المعنى: إضافة في هامش ج.

<sup>٣٣٩</sup> الأنبياء: إضافة في هامش ج.

[الرازي:]

### المسألة السابعة

قال جالينوس: النفوس ثلاثة<sup>٣٤٠</sup>، الشهوانية وحملها الكبد وهي أدنى المراتب، والفضبية وحملها القلب وهي أوسطها، والناطقة وحملها الدماغ وهي أشرفها. وقال المحققون: النفس واحدة والشهوة والغضب والإدراك صفاتها، والدليل عليه أنه ما لم يعتقد كونه لذيناً لا يصير مشترياً له<sup>٣٤١</sup>، وما لم يعتقد كونه مؤذياً فإنه لا يغضبه عليه. فوجب أن يكون الذي يشتري ويغتصب هو الذي أدرك.

### المسألة الثامنة

إنه لا يجب في كل ما كان محبوباً أن يكون محبوباً شيء آخر، وإلا لدار أو تسلسل بل يتبع إلى ما يكون محبوباً لذاته والاستقراء يدل على أن معرفة الكامل من حيث هو كامل يوجب محبته. إذا عرفت هذا فنقول: جوهر النفس إذا عرف ذات الله تعالى وصفاته وكيفية صدور أفعاله عنه وأقسام حكمه في تخليق العالم الأعلى والأسفل صارت تلك المعرفة موجبة للمحبة، ثم كما أن إدراك النفس أشرف الإدراكات وذات الله تعالى أشرف المدركات وجب أن تكون تلك الحبة أكل أنواع الحبة. والمحب إذا وصل إلى المحبوب كان مقدار لذته بمقدار محبته ومقدار وصوله إلى ذلك المحبوب، فهذا يقتضي أن تكون النفس الناطقة إذا عرفت الله تعالى وتطهرت عن الميل إلى هذه الجسمانيات فإنها بعد الموت تصل إلى لذات عالية وسعادات كاملة.

<sup>٣٤٠</sup> ثلاثة.

<sup>٣٤١</sup> له:-.

[ابن كونة:]

<sup>٣٤٢</sup> فص : فهذا يقتضي أن النفس الناطقة إذا عرفت ذات الله تعالى وتطهرت <sup>٣٤٣</sup> عن الميل إلى هذه الجسانيات <sup>٣٤٤</sup> فإنها بعد الموت تصل إلى لذات عالية وسعادات كاملة.

سؤال: إنما يلزم ذلك إن <sup>٣٤٥</sup> لو كانت باقية بعد الموت ولم يزل عنها من العلوم <sup>٣٤٦</sup> ما كانت أكتسبته حين تعلقها بالبدن، وبقاها، وإن كان مقطوعاً به من جمة البراهين الفلسفية لكن صاحب الكتاب لم يدل لا <sup>٣٤٧</sup> على بقاها ولا على بقاء علومها.

[الرازي:]

#### المسألة التاسعة في مراتب النفوس

اعلم أن النفوس بحسب أحوال قوتها النظرية على أربعة أقسام. فأشرفها النفوس الموصوفة بالعلوم القدسية الإلهية. وثانية التي حصلت لها اعتقادات حقيقة في الإلهيات والمقارقات لا بسبب البرهان اليقيني، بل إما بالإقناعات وإما بالتقليد. والمرتبة الثالثة النفوس الحالية عن الاعتقادات الحقيقة والباطلة. والمرتبة الرابعة النفوس الموصوفة بالاعتقادات الباطلة. وأما بحسب أحوال قوتها العملية فهي على أقسام ثلاثة، أحدها النفوس الموصوفة بالأخلاق الفاضلية، وثانية النفوس الحالية عن الأخلاق الفاضلية والأخلاق الرديئة، وثالثها النفوس الموصوفة بالأخلاق الرديئة ورئيسها حب الجسانيات، فإن النفوس بعد موتها يعظم شووها إلى هذه الجسانيات ولا يكون لها قدرة على الفوز بها ولا يكون لها إله لعالم المفارقات، فتبقى تلك النفس ممن نقل عن مجاهرة معشوقه إلى موضع ظلماني شديد الظلمة نعوذ بالله منها، ولما كان لا نهاية لمراتب العلوم والأخلاق في كثرتها وقوتها وظهورها عن أضدادها فكذلك لا نهاية لأحوال النفوس بعد الموت.

<sup>٣٤٨</sup> فص: ياض في ج.

<sup>٣٤٩</sup> وتطهرت: ياض في ج.

<sup>٣٤٤</sup> الجسانيات: الكلمات (٤)، ج.

<sup>٣٤٥</sup> ذلك إن: إن ذلك، ب.

<sup>٣٤٦</sup> العلوم: المعلوم، ج.

<sup>٣٤٧</sup> لا: أضافة في هامش ب.

## المسألة العاشرة

الحق عندنا أن النفوس مختلفة بحسب ماهيتها وجواهرها، فنها نفوس نورانية علوية، ومنها كثيفة كدرة، ولا يبعد أيضاً أن يقال في النفوس الناطقة جنس تحته أنواع وتحت كل نوع أشخاص لا يخالف بعضها بعضاً إلا في العدد. وكل نوع منها فهو كالولد لروح من الأرواح السماوية، وهذا هو الذي كان يسميه أصحاب الظواهر بالطبع النام، وذلك الملك هو الذي يتولى إصلاح أحوال تلك النفوس <sup>٣٤٨</sup> تارةً <sup>٣٤٨</sup> بالمناجاة تارةً بالإلهامات وتارةً بطريق النفت في الروع، ولنقصر من مباحث النفوس الناطقة على هذا القدر.

## الباب التاسع في أحوال القيامة وفيه مسائل

### المسألة الأولى

إعادة المعدوم عندنا جازة<sup>٣٤٩</sup> خلافاً لجمهور الفلاسفة والكرامية وطائفه من المعتزلة. لذا أن تلك الماهيات كانت قابلة للوجود، وذلك القبول من لوازム تلك الماهية فوجب أن يبقى ذلك القبول ببقاء تلك الماهية<sup>٣٥٠</sup>. فابن قالوا: إن ذلك الشخص لما عدم امتنع أن يحكم عليه حال عدمه بشيء من الأحكام فامتنع الحكم عليه بهذه القابلية، فنقول: إن الحكم عليه بامتناع الحكم عليه حكم عليه بهذا الامتناع، فلو لم يكن حال عدمه قابلاً لهذا الحكم لكان هذا الحكم باطلأ، وإن كان قابلاً للحكم خبئنا سقط هذا السؤال.

[الكاتب:]

قال: إن تلك الماهيات كانت قابلة للوجود، وذلك القبول من لوازム تلك الماهية، إلى آخره. قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم من ذلك إن لو كانت قابلة للوجود المستأنف، وهو منوع، بل هي قابلة لنفس الوجود فقط، ولا يلزم من ذلك قبولها لكل وجود. وبراهين المسألة الأولى والثانية فبنية على الأصول المزيفة سابقاً. ولتكن هذا آخر ما أردنا إيراده في هذا النوع. وأما الكلام على بقية الأبواب فتعرف من الإحاطة بما ذكرناه على الأبواب السابقة. والله أعلم بالصواب.

<sup>٣٤٩</sup> جازة: جائز.

<sup>٣٥٠</sup> الماهية: الماهيات.

[ابن كوتة]

قال عقيب كلامه على أول المسألة الأولى من الباب التاسع وهي في إعادة المعدوم: وبراهين المسألة الأولى والثانية فبنية على الأصول المزيفة سابقاً<sup>٣٥١</sup>.

أقول: ليس في المسألة الأولى ما سبق تزييفه ولا هي مبنية على ما سبق منه التعرض<sup>٣٥٢</sup> له، فعلل هذا من سهو<sup>٣٥٣</sup> الناشر، ويحمل أن يكون المراد: وبراهين المسألة<sup>٣٥٤</sup> الثانية والثالثة، والله أعلم<sup>٣٥٥</sup>.

قال بعد ذلك: وأما الكلام<sup>٣٥٦</sup> على بقية الأبواب فتعرف من الإحاطة بما ذكرناه.

أقول: إن الذي يخالف<sup>٣٥٧</sup> من النوع الأول من الكتاب هو الكلام في القيامة وأحوالها وما يتعلق بها، والكلام في الإمامة وما يقترب بها من المسائل، وفي كل ذلك أبحاث لا يعرف منها شيء<sup>٣٥٨</sup> من السؤالات السالفة<sup>٣٥٩</sup> ولا فيها حواله عليه. فما أدرى ما الوجه في قوله ذلك<sup>٣٦٠</sup>.

وفي عزمي الآن أن أتصفح أبواب النوع الأول من الكتاب تصفحاً ثانياً وأذكر الكلام على كل مسألة. فيها نقد لم يذكره الإمام المعرض من غير أن أتعرض لمناقشته لفظية لا تجدي نفعاً في العلوم ولا أتعرض لدليل سبق تزييفي أو تزييف المصنف أو الإمام المعرض لشيء من مقدماته<sup>٣٦١</sup> لذلك حتى آتي على آخره بحيث تجسم الفائدة من هذا التعليق، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب<sup>٣٦٢</sup>.

<sup>٣٥١</sup> قال عقيب ... سابقاً: قال في الباب التاسع وهي إعادة المعدوم وبراهين المسألة الأولى والثانية فبنية على الأصول المزيفة سابقاً، ج.

<sup>٣٥٢</sup> المعرض: إضافة في هامش ج.

<sup>٣٥٣</sup> من سهو: سهو من، ج.

<sup>٣٥٤</sup> المسألة: ، ب.

<sup>٣٥٥</sup> والله أعلم: ، ج.

<sup>٣٥٦</sup> وأما الكلام: والكلام، ج؛ مع تصحيح في الهامش.

<sup>٣٥٧</sup> يخالف: يختلف ، ب.

<sup>٣٥٨</sup> منها شيء: شيء منها ، ب.

<sup>٣٥٩</sup> السالفة: السابقة، ج.

<sup>٣٦٠</sup> ذلك: + والكلام على علم (؟)، إضافة في هامش ب.

<sup>٣٦١</sup> مقدماته: المقدمات، ج.

<sup>٣٦٢</sup> وإليه أنيب: ، ج.

[الرازي:]

### المسألة الثانية

الأجسام قابلة للعدم لأنها قد دللتا على أن العالم محدث والمحدث ما يصح عليه العدم، وتلك الصحة من لوازم الماهيات وإلا لزم التسلسل في صحة تلك الصحة فوجب بقاء تلك الصحة ببقاء تلك الماهية فثبتت أنها قابلة للعدم.

### المسألة الثالثة

القول بحشر الأجساد حق، والدليل عليه أن عود ذلك البدن في نفسه ممكن، والله تعالى قادر على كل المكنات وعلم بكل المعلومات، فكان القول بالحشر مكناً. وهذه مقدمات ثلاثة<sup>٣٦٣</sup>.  
 المقدمة الأولى، إن عود ذلك البدن في نفسه ممكن. والدليل عليه أن إعادة المعدوم<sup>٣٦٤</sup> إما أن تكون ممكنة أو لا تكون ممكنة. فإن كانت ممكنة فالمقصود حاصل، وإن لم تكن ممكنة فنقول: الدليل العقلي دل على أن الأجسام تقبل العدم ولم يدل على أنها تعدم لا محالة. فلما ثبت بالنقل المتواتر من دين الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أن القول بحشر الأجساد حق، وثبت أن الأجسام لو عدمت لامتنع إعادتها، كان ذلك دليلاً قاطعاً على أنه تعالى لا يعدم الأجسام بل يحييها بأعيانها، وإذا كانت بأعيانها فهي<sup>٣٦٥</sup> قابلة للحياة والعقل والقدرة، ففيئنذاك يصح أن عود ذلك البدن بعينه ممكن. وأما المقدمة الثانية، وهي قولنا أنه تعالى قادر على كل المكنات فقد دللتا على صحتها. وأما المقدمة الثالثة، وهي قولنا أن الله تعالى عالم بجميع الجرئيات، فالفائدة فيها أن يكون الله تعالى قادرًا على تمييز أجزاء بدن هذا الإنسان عن أجزاء بدن ذلك الإنسان الآخر. فإذا ثبتت هذه المقدمات الثلاث<sup>٣٦٦</sup> فقد ثبت أن حشر الأجساد ممكن، وإذا ثبت الإمكان فنقول: إن الأنبياء عليهم السلام أخبروا عن وقوعه

<sup>٣٦٣</sup> ثلاثة.

<sup>٣٦٤</sup> المعدوم: البدن، والتصحيح عن سائر المخطوطات.

<sup>٣٦٥</sup> فهي: وهي.

<sup>٣٦٦</sup> الثلاث: الثلاثة.

والصادق إذا أخبر عن وقوع شيء ممكن الوقع وجب القطع بصحته فوجب القطع بصحة البشر والنشر.

احتاجوا على إنكاره بأن قالوا: إذا قتل إنسان واغتنى به إنسان آخر فتلك الأجزاء إن ردت إلى بدن هذا فقد ضاع ذلك وبالعكس، وعلى التقديرين فقد بطل القول بالبشر والنشر. والجواب عنه: أما على قولنا: إن الإنسان جوهر نوراني مشرق في داخل البدن، فكل الإشكالات زائنة. وأما على ظاهر قول المتكلمين، فهو أن الإنسان فيه أجزاء أصلية وأجزاء فضلية، والمعتبر إعادة الأجزاء الأصلية لهذا الإنسان، ثم أن الأجزاء الأصلية في هذا الإنسان أجزاء فاضلة لغيره، فزال هذا السؤال. والمذهب الذي اخترناه قريب من هذا.

[ابن كوتة:]

<sup>٣٦٧</sup> فض : القول بمحشر الأجساد حق، إلى آخر النوع الأول من الكتاب .<sup>٣٦٨</sup>

سؤال: الكلام على هذين الباهين قريب مما مر في الكلام <sup>٣٦٩</sup> على آخر الباب السابع، وهو غير خاف على أهل الفطاحة.

<sup>٣٧</sup> فض: يياض في ج.

<sup>٣٨</sup> الأول من الكتاب: ، ب.

<sup>٣٩</sup> الكلام: الكتاب، ج.

## المسألة الرابعة

عذاب القبر وثوابه حق، لأننا بينما أن الإنسان جوهر لطيف نوراني ساكن في هذا البدن، وبعد خراب هذا البدن إن كان كاملاً في قوة العلم والعمل كان في غبطة وسعادة وإن كان ناقصاً فيما كان في البلاء والعذاب. ثم القرآن الكريم يدل عليه، أما في حق السعداء فقوله تعالى ﴿وَلَا تُحْسِنَ النَّاسُ إِلَّا مَا كُنْتُمْ فِيهِ تُكْفَرُونَ﴾<sup>٣٧٣</sup>، وأما في حق الأشقياء فقوله تعالى ﴿الَّذِي يُرَضِّعُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَغُشْيَّا﴾<sup>٣٧٤</sup> وقوله تعالى ﴿أَغْرِقُوا فَادْخُلُوا نَارًا﴾<sup>٣٧٥</sup>.

## المسألة الخامسة

الجنة والنار مخلوقان. أما الجنة فلقوله تعالى في صفتها ﴿أَعْدَثْ لِلْمُتَّقِينَ﴾<sup>٣٧٦</sup>، وأما النار فلقوله تعالى في صفتها ﴿فَأَنْتُمُ الَّذِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْجَبَارَةُ أَعْدَثْ لِلْكَافِرِينَ﴾<sup>٣٧٧</sup> وقوله تعالى ﴿وَأَنْتُمُ الَّذِي أَعْدَثْ لِلْكَافِرِينَ﴾<sup>٣٧٨</sup>. واحتاجوا على أنها غير مخلوقة بأنها لو كانت مخلوقة الآن وجب أن لا يتقطع نعيها لقوله تعالى ﴿أَكْلُهَا ذَائِمٌ﴾<sup>٣٧٩</sup> ويجب عدما يوم القيمة لقوله تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَنَحْنُ﴾<sup>٣٨٠</sup>. فلنا: يحمل قوله تعالى ﴿أَكْلُهَا ذَائِمٌ﴾<sup>٣٧٩</sup> على ما يحصل بعد دخول المكلفين الجنة، أو يدخل التخصيص في عموم قوله ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَنَحْنُ﴾<sup>٣٨١</sup>.

<sup>٣٧٠</sup> سورة آل عمران (٣): ١٦٩-١٧٠.<sup>٣٧١</sup> سورة غافر (٤٠): ٤٦.<sup>٣٧٢</sup> سورة نوح (٧١): ٢٥.<sup>٣٧٣</sup> سورة آل عمران (٣): ١٣٣.<sup>٣٧٤</sup> سورة البقرة (٢): ٢٤.<sup>٣٧٥</sup> سورة آل عمران (٣): ١٣١.<sup>٣٧٦</sup> سورة الرعد (١٣): ٣٥.<sup>٣٧٧</sup> سورة الفصل (٢٨): ٨٨.<sup>٣٧٨</sup> سورة الرعد (١٣): ٣٥.<sup>٣٧٩</sup> سورة الفصل (٢٨): ٨٨.

## المسألة السادسة

يجب الإيمان بأن الله تعالى يخرب السموات والأرض. والدليل عليه أننا بينما أن الأجسام كلها متماثلة، وكل ما يصح على بعضها يصح على الباقي، وذلك يدل على أن تخريبها وتفتيتها ممكن، والنحص قد ورد به فوجوب القول به.

## المسألة السابعة

وزن الأعمال حق. ويكون المراد منه إما وزن صالح الأعمال أو أن الله تعالى يظهر الرجحان في كفة الميزان على وفق مقادير أعمالهم في الخير والشر. وكذلك إنطلاق الجواح ممكن، لأن البنية ليست شرطاً لوجود الحياة، والله تعالى قادر على كل الممكناً، وكذا القول في الحوض والصراط.

## المسألة الثامنة

ثواب أهل الجنة وعذاب أهل النار دائم. وقال أبو الهذيل: إن ذلك يتني إلى سكون دائم يوجب اللذة لأهل الجنة والألم لأهل النار. وقال جمهور المعتزلة والخوارج: إن التواب والعقاب ينقطع. ودليلنا: إن هذا الدوام أمر ممكن ولا يلزم الانتهاء إلى وقت ينتقل الشيء من الإمكان النافي إلى الامتناع النافي وهو محال، وإذا كان الدوام ممكناً وقد أخبر عنه الصادق وجوب الإقرار به. احتجوا بأنه تعالى إن لم يعلم كمية عدد أنفسهم كان ذلك تجهيلاً لله تعالى، وإن كان عالماً بكلياتها كانت الأعداد متناهية. والجواب: إنه تعالى يعلم كل شيء كما هو في نفسه، فلما لم يكن لتلك الحوادث أعداد متناهية امتنع أن يعلم كونها متناهية.

## المسألة التاسعة

العمل لا يكون علة لاستحقاق الثواب خلافاً لمعزلة البصرة. لنا وجوه، الأول أنه لو وجب على الله تعالى إعطاء الثواب فإما أن يقدر على الترك أو لا يقدر على الترك، فإن قدر على الترك، وجب أن يصير مستحقاً للذم موصوفاً بالنقسان وهو على الله محال، وإن لم يقدر على الترك فذلك قدح في كونه

فأعلاً قادراً مختاراً. الثاني أن الله تعالى على العبد نعماً عظيمه وتلك النعم توجب الشكر والطاعة، ولما وقعت هذه الطاعات في مقابلة النعم السابعة امتنع كونها موجبة بعد ذلك للثواب، لأن أداء الواجب لا يوجب شيئاً آخر. الثالث أنا دلنا على أن فعل العبد إنما وقع، لأن مجموع القدرة مع الداعي يوجبه وهو فعل الله تعالى، وفاعل السبب ففعل العبد يكون فعلاً لله تعالى وفعل الله تعالى لا يوجب شيئاً على الله تعالى.

### المسألة العاشرة

من الناس من قال أن الوعيد الوارد<sup>٣٨٠</sup> في الكتب الإلهية إنما جاء للتخييف فاما فعل الإيلام فذلك لا يوجد واحجج عليه بوجوه، الأول أن ذلك العقاب ضرر خال عن النفع فيكون قبيحاً. أما أنه ضرر ظاهر، وأما أنه خال عن النفع فلأن ذلك النفع يمتنع عوده إلى الله تعالى لكونه تعالى منزهاً عن المضار والمنافع، ويعتذر عوده إلى ذلك العبد المذنب وهو معلوم بالضرورة، ويمتنع عوده إلى غيره، لأنه لا نفع يزيد الله إيصاله إلى عبد إلا وهو قادر على فعله بدون إيصال هذا الضرر إلى هذا المذنب. وأيضاً، فإيصال الضرر إلى حيوان لأجل أن ينتفع به حيوان آخر ظلم، فثبت أنه ضرر خال عن النفع من كل الوجوه، وهذا لا يليق بأرحم الراحمين. الثاني أن العبد يقول يوم القيمة: يا إله العالمين، هذه الأشياء التي كلفتني بها وعصيتكم فيها إن كانت خالية عن الحكمة والغرض كان التعذيب على تركها لا يليق بالرحمة، وإن كانت مشتملة على الحكمة والغرض فتلك الحكمة إن عادت إليك فأنت تحتاج إلى، وإن كان المقصود من تكليفي بها عود مนาugasها إلى فلما تركتها فما قصرت إلا في حق نفسي، فكيف يليق بالحكيم أن يعذب حيواناً لأجل أنه قصر في حق نفسه؟ ويجري هذا مجرى من يقول لعبد: حصل لك هذا الدائق لنتفع به، فإذا قصر فيه أحدهن المولى وقطع أعضاه إرباً إرباً لأجل أنه قصر في تحصيل ذلك الدائق ، وهذا بخلاف المولى إذا أمر عبده خالقه فإنه يحسن منه عقابه، وذلك لأن المولى ينتفع بذلك الفعل ويضره تركه، فلا جرم يحسن منه أن يعاقبه على ذلك الترك، وأما في حق الله تعالى فهذا محال قطعاً، فظهر الفرق. الثالث أن جميع أفعال العبد من موجبات أفعال الله تعالى فكيف يحسن التعذيب منه؟

## المسألة الخامسة عشرة

مِنْهُمْ مَنْ سَلَمَ حَسْنَ عَذَابَ الْكُفَّارِ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ أَنَّ الْمُسْلِمِينَ لَا يَعْذِبُونَ لِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿إِنَّ الْجَزَيْرَ إِلَيْنَا وَالسُّوءُ عَلَى الْكُفَّارِ﴾<sup>٣٨١</sup> وَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿إِنَّا فَدَأْتُ أُولَئِنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّ﴾<sup>٣٨٢</sup> وَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿كُلُّمَا أَتَقَنَ فِيهَا فَوْجٌ سَالَّهُمْ حَرَثَتُهَا إِنَّمَا يَأْتِكُمْ تَنْذِيرٌ قَالُوا بَلْ قَدْ جَاءَنَا تَنْذِيرٌ فَكَذَّبُنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾<sup>٣٨٣</sup> ، فَدَلَّتْ هَذِهِ الْآيَةُ عَلَى أَنَّ كُلَّ فُوجٍ يَدْخُلُ النَّارَ يَكُونُ مَكْذُبًا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ، فَمَنْ لَمْ يَكُنْ كَذَّبَ وَجَبَ أَنْ لَا يَدْخُلَ النَّارَ.

## المسألة الخامسة عشرة

الذين سلموا أن الفاسق من أهل الصلاة يدخل النار اختلفوا، فقال أهل السنة: إن الله تعالى يغفو عن البعض والذين يدخلهم النار لا بد وأن يخرجهم منها. وقالت المعتزلة: عذاب الفاسق مؤبد. لنا وجه، الأول قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرِكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾<sup>٣٨٤</sup> . وجه الاستدلال به أن تقدير الآية أن الله لا يغفر أن يشرك به تقضلاً، لأنه يغفره على سبيل الوجوب وهو ما إذا تاب عن الشرك، وإذا ثبتت هذا وجوب أن يكون قوله ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾<sup>٣٨٥</sup> تقضلاً، حتى يرجع النفي والإثبات إلى شيء واحد، ومعلوم أن غفران صاحب الصغيرة وغفران صاحب الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب. الثاني قوله تعالى ﴿فَلْمَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ عَلَى أَنْشِسَهُمْ لَا تَشَطُّوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الدُّنُوبَ جَمِيعًا﴾<sup>٣٨٦</sup> . وجه الاستدلال أن قوله تعالى ﴿يَا عَبَادِي﴾ يقتضي تخصيص هذا الخطاب بأهل الإيمان، فإن عادة القرآن جارية بتخصيص لفظ العباد بالمؤمنين. قوله ﴿يَغْفِرُ الدُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ يفيد القطع بوجود هذا الغفران. وعندنا أن كل ذلك محول على القطع بأن الله تعالى يخرج جميع أهل الإيمان من النار. الثالث قوله تعالى ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَمَوْ مَغْفِرَةٌ لِلثَّالِثِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾<sup>٣٨٧</sup>

<sup>٣٨١</sup> سورة النحل (١٦): ٢٧.

<sup>٣٨٢</sup> سورة طه (٢٠): ٤٨.

<sup>٣٨٣</sup> سورة الملك (٦٧): ٩-٨.

<sup>٣٨٤</sup> سورة النساء (٤): ٤٨ و ١١٦.

<sup>٣٨٥</sup> سورة الزمر (٣٩): ٥٣.

<sup>٣٨٦</sup> سورة الرعد (١٣): ٦.

أي حال ظلمهم، وذلك يدل على حصول الغفران قبل التوبة. الرابع أن المؤمن يستحق ب أيامه وسائر طاعاته الشفاعة، ويستحق بفسقه العقاب على قول الخصم. والقول بزوال استحقاق الشفاعة باطل، لأنه إنما أن يحصل على سبيل الموارنة أو لا على هذا الوجه، والأول باطل، لأنه يقتضي أن يؤثر كل واحد في عدم الآخر. فذلك التأثير إنما أن يقع معاً أو على التعاقب، والأول باطل، لأن المؤثر في عدم كل واحد منها وجود الآخر، والعلة حاصلة مع المعلول. فلو حصل العدمان معاً لحصل الوجودان معاً مع ذينك العدمين وذلك يوجب المجمع بين التقىضيين وهو محال. والثاني، وهو حصول هذا التأثير على سبيل التعاقب، محال أيضاً، لأن المغلوب لا يعود غالباً بالبتة.

وأما القول بأنه يحصل الإجباط لا مع الموارنة فهذا يقتضي أن لا ينتفع بذلك المؤمن ب أيامه ولا بطاعاته البتة لا في جلب نفع ولا في دفع ضرر، فإنه ظلم. فثبتت بما ذكرنا أن استحقاق الشفاعة باقي مع استحقاق العقاب، وإذا ثبتت هنا وجوب حصولها، أو يدخل الجنة مدة ثم ينتقل إلى النار وهو باطل بالاتفاق، وإنما أن يدخل النار مدة ثم ينتقل إلى الجنة وهو الحق. واحتاج الخصم بعمومات الوعيد، وهي معارضة بعمومات الوعيد والترجيح لهذا الجانب، لأن المساعدة في الوعيد كرم وفي الوعيد لؤم. واحتاج أيضاً بقوله تعالى **﴿إِنَّ الْأَنْذَارَ لَغَيْرِ نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجُّارَ لَغَيْرِ حَاجَرٍ يَضْلُّونَهَا يَوْمَ الدِّينِ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَافِلٍ﴾**<sup>٣٨٧</sup> ، والجواب: يجب حل لفظ **﴿الْفُجُّارُ﴾** على الكامل في الفجور وهو الكافر توفيقاً بين هذه الآية وبين ما ذكرناه من الدلائل.

### المسألة الثالثة عشرة

القول بشفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم في حق فساق الأمة حق خلافاً للمعتزلة. لنا قوله تعالى في صفة الكفار **﴿فَقَاتَلُوكُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِقِينَ﴾**<sup>٣٨٨</sup> وتحصيصهم بهذه الحالة يدل على أن حال المؤمن بخلافه. وأيضاً، قال تعالى **﴿وَاسْتَغْفِرُ لِلَّذِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾**<sup>٣٨٩</sup> ، أمر الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم أن يستغفر للمندب منهم، فإذا أتي بهذا الاستغفار فالظاهر أنه يجب أن يشرفه الله تعالى بالإجابة إليه، وإذا أراد ذلك وجوب أن يحصل ذلك المراد لقوله تعالى **﴿وَلَسَوْفَ يُقْطِلُكُمْ رَبُّكُمْ فَتَرَضُّ﴾**<sup>٣٩٠</sup> . وأيضاً قوله صلى الله عليه وسلم: أعددت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي. وعلم أن دلائل المعتزلة في تقيي الشفاعة يجب أن تكون عامة في حق الأشخاص وفي حق الأوقات، وإلا فلا

تفيدهم مقصودهم، ودلائلنا في إثبات الشفاعة مخصوصة في الأشخاص وفي الأوقات. فإنما لا ثبت الشفاعة في حق الكل فثبت أن دلائلنا خاصة ودلائهم عامة، والخاص مقدم على العام.

#### المسألة الرابعة عشرة

الإيمان عبارة عن الاعتقاد والقول سبب لظهوره والأعمال خارجة عن مسمى الإيمان والدليل عليه وجوده، الأول أنه تعالى جعل محل الإيمان هو القلب لقوله تعالى ﴿وَمِنْ أُكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌ بِالإِيمَانِ﴾<sup>٣٩١</sup> وقال تعالى ﴿وَلَمَّا يَذْخُلُ الْإِيمَانَ فِي قُلُوبِكُمْ﴾<sup>٣٩٢</sup> وقال ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانُ﴾<sup>٣٩٣</sup> ومعلوم أن القلب محل الاعتقاد. الثاني أنه كلما ذكر الإيمان عطف الأعمال الصالحة عليه والعطف يوجب التغير ظاهراً. الثالث أنه أثبت الإيمان مع الكبائر فقال تعالى ﴿الَّذِينَ آتَمُوا وَلَمْ يُلْسِنُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾<sup>٣٩٤</sup> وقال ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آتَمُوا كُتُبَ عَلَيْكُمُ الْقِصاصُ فِي الْقَتْلِ﴾<sup>٣٩٥</sup> ، فسمى قاتل النفس عمداً عدواناً بالمؤمن، وقال ﴿فَوْزَانُ طَاقَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ افْتَلُوا فَاضْلِحُوا يَتَنَمَّا إِنْ بَعْثَ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتَلُوا أُلَيْهِ تَبَغِي خَنَّى تَهْيَءُ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾<sup>٣٩٦</sup> فسمي الباغي مؤمناً.

واحتاج الخالف بأن قال: الأفعال مسماة بالدين لقوله تعالى ﴿وَمَا أَمْرُوا إِلَّا يَغْبَدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الَّذِينَ حُفَّاءٌ وَّقَبُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْثِرُوا الرِّزْكَاهُ وَذَلِكَ بَيْنَ الْقِيمَتَيْهِ﴾<sup>٣٩٧</sup> ، وقوله ذلك عائد إلى كل ما تقدم ذكره، فوجب أن تكون كلها مسمى بالدين، والدين هو الإسلام لقوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ عَنِ الدِّينِ إِلَّا إِسْلَامٌ﴾<sup>٣٩٨</sup> والإسلام عين الإيمان، لأن الإيمان لو كان غير الإسلام لما كان مقبولاً لقوله ﴿وَمَنْ يَتَنَعَّ

<sup>٣٨٨</sup> سورة المذتر (٧٤): ٤٨.

<sup>٣٨٩</sup> سورة محمد (٤٧): ١٩.

<sup>٣٩٠</sup> سورة الفتح (٩٣): ٥.

<sup>٣٩١</sup> سورة النحل (١٦): ١٠٦.

<sup>٣٩٢</sup> سورة الحجرات (٤٩): ١٤.

<sup>٣٩٣</sup> سورة الجادلة (٥٨): ٢٢.

<sup>٣٩٤</sup> سورة الأنعام (٦): ٨٢.

<sup>٣٩٥</sup> سورة البقرة (٢): ١٧٨.

<sup>٣٩٦</sup> سورة الحجرات (٤٩): ٩.

<sup>٣٩٧</sup> سورة البينة (٩٨): ٥.

<sup>٣٩٨</sup> سورة آل عمران (٣): ١٩.

غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه<sup>٣٩٩</sup> وبالإجماع الإيمان مقبول، فثبتت أن الأفعال دين والدين الإسلام والإسلام الإيمان فوجب كون الأفعال داخلة تحت اسم الإيمان. والجواب: يجب التوفيق بين هذه الدلائل بقدر الإمكان فنقول: الإيمان له أصل وله ثمرات، والأصل هو الاعتقاد، وأما هذه الأفعال فقد يطلق لفظ الإيمان عليها كما يطلق اسم أصل الشيء على ثمراته.

### المسألة الخامسة عشرة

القائلون بأن الأفعال داخلة تحت اسم الإيمان اختلفوا، فقال الشافعي رضي الله عنه: الفاسق لا يخرج عن الإيمان، وهذا في غاية الصعوبة، لأنه لما كان الإيمان أساساً لجموع أمور فعند فوات بعضها فقد فات ذلك المجموع فوجب أن لا يبقى الإيمان. فأما المترلة والخوارج فقد طردوا القياس وقالوا: الفاسق يخرج عن الإيمان ثم اختلف القائلون بهذا فقالت المترلة أنه يخرج عن الإيمان ولا يدخل في الكفر وهو منزلة بين المنزلتين. وقالت الخوارج أنه يدخل في الكفر، واحتجوا بقوله تعالى ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أُنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾<sup>٤٠٠</sup> وهو في غاية البعد.

### المسألة السادسة عشرة

كان عبد الله بن مسعود رضي الله عنه يقول: أنا مؤمن إن شاء الله، وبتعه جع من عظام الصحابة والتابعين رضي الله عنهم، وهو قول الشافعي وأنكره أبو حنيفة وأصحابه. قالت الشافعية: لنا وجه، الأول أنا لا نحمل هذا على الشك في الإيمان بل على البرك كقول الله تعالى ﴿لَا تَدْخُلُنَّ الْمَسْجَدَ حَرَامًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِينَ﴾<sup>٤٠١</sup> ، وليس المراد منه الشك، لأن الله تعالى محال، بل لأجل البرك والتعظيم. والثاني أن يحمل على الشك لكن لا في الحال بل في العاقبة، لأن الإيمان المنتفع به هو الباقي عند الموت، وكل أحد يشك في ذلك فنسأل الله تعالى إبقاءنا على تلك الحالة. الثالث أن الإيمان لما كان عند الشافعية هو بمجموع الأمور الثلاثة وهي القول والعمل والاعتقاد، وكان حصول الشك في العمل يقتضي حصول الشك في أحد أجزاء هذه الماهية فتصبح الشك في حصول الإيمان. وأما عند

<sup>٣٩٩</sup> سورة آل عمران (٣): ٨٥.

<sup>٤٠٠</sup> سورة المائدah (٥): ٤٤-٤٥.

<sup>٤٠١</sup> سورة الفتح (٤٨): ٢٧.

أبي حنيفة رضي الله عنه، فلما كان الإيمان عبارة عن الاعتقاد المجرد لم يكن الشك في العمل موجباً لوقوع الشك في الإيمان، فظهر أنه ليس بين الإمامين رضي الله عنهم مخالفة في المعنى.

### المسألة السابعة عشرة

اعلم أن الإنسان إذا صدر منه فعل أو ترك فإنه أولاً يحصل في قلبه اعتقاد أنه نافع أو ضار ثم يتولد من اعتقاد كونه نافعاً ميل إلى التحصيل ومن اعتقاد كونه ضاراً ميل إلى الترك ثم تصر القدرة مع ذلك الميل موجبة إما للفعل أو للترك. إذا ثبت ذلك فالتبوية كذلك، فإن الرجل إذا اعتقد أن فعل المعصية يوجب الضر العظيم ترتب على حصول هذا الاعتقاد نفقة عنه، ثم إن تلك النفقة تقتضي ثلاثة أمور، أولها الندم بالنسبة إلى ما صدر عنه في الماضي، الثاني تركه بالنسبة إلى الحال، الثالث العزم على الترك بالنسبة إلى المستقبل، فهذا هو الكلام في حقيقة التبوية.

### المسألة الثامنة عشرة

التبوية واجبة على العبد لقوله تعالى ﴿تُؤْمِنُوا إِنَّ اللَّهَ تَوْهِيْةُ نُصُوحَاَهُ﴾<sup>٤٠٢</sup> وهي مقبولة قطعاً لقوله تعالى ﴿هُوَهُوَ الَّذِي يَقْبِلُ التَّوْهِيْةَ عَنِ عِبَادِهِ﴾<sup>٤٠٣</sup>. وقالت المعتزلة: يجب قبولها على الله تعالى عقلاً. وقال أهل السنّة: لا يجب على الله شيء البينة. وقالت الفلسفـة: المعصية إنما توجب العذاب من حيث أن حب الجسـانيـات إذا بقيـ فيـ التـفـسـ بعدـ مـقارـةـ الـبـدنـ ولاـ يـكـنـهاـ الـوصـولـ إـلـىـ الـحـبـوبـ فـيـنـذـ يـعـظـمـ الـبـلاءـ. فالتبوية عبارة عن اطلاق النفس على قبـعـ هذهـ الجـسـانـياتـ، وإـذـ حـصـلـ هـذـاـ الـاعـتقـادـ زـالـ الحـبـ وـحـصـلـتـ النـفـرةـ، فـبـعـدـ الـموـتـ لـاـ يـحـصـلـ الـعـذـابـ بـسـبـبـ الـعـزـرـ عنـ الـوصـولـ إـلـيـهـاـ.

### المسألة التاسعة عشرة

قال الأكثرون: التبوية عن بعض المعاصي مع الإصرار على البعض صحيحة، وقال أبو هاشم أنها لا تصح. حجة الأولين أن اليهودي إذا غصب حبة ثم تاب عن اليهودية مع الإصرار على غصب تلك الحبة

<sup>٤٠٢</sup> سورة التحرم (٦٦) : ٨.

<sup>٤٠٣</sup> سورة الشورى (٤٢) : ٢٥.

أجمعوا على أن تلك التوبية صحيحة. وجة أبي هاشم أنه لو تاب عن ذلك القبيح مجرد قبحه وجب أن يتوب عن جميع القبائح، وإن تاب عنه لا مجرد قبحه بل لغرض آخر لم تصح توبته. والجواب: لم لا يجوز أن يتوب عن ذلك القبيح لكونه ذلك القبيح، كما أن الإنسان قد يشتهي طعاماً لا لعموم كونه طعاماً بل لكونه ذلك الطعام.

### المسألة العشرون

الختار عندنا أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة إلا بدليل منفصل. ويدل عليه النص والم กรؤ. أما النص فقوله صلى الله عليه وسلم: من صل صلاتنا وأكل ذبيحتنا واستقبل قبلتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله فلا تخفروا الله في ذمته. وأما الم กรؤ فهو أن العلم بهذه المسائل لو كان شرطاً لصحة الإيمان لكن يجب أن لا يحكم النبي صلى الله عليه وسلم بإيمان أحد إلا بعد أن يسأله عنها، ولما لم يكن كذلك بل كان يحكم بإيمانهم من غير أن يسألهم عن هذه المسائل علمنا أن الإسلام لا يتوقف عليها، بل الأقرب أن الجسمة كفار، لأنهم اعتقدوا أن كل ما لا يكون متحيزاً ولا في جمهة فليس موجود، ونحن نعتقد أن كل متحيز فهو حدث وحالقه موجود ليس متحيز ولا في جمهة، فالجسمة ثقا ذات الشيء الذي هو الإله فيلزمهم الكفر.

[ابن كونة:]

[فض]: وقوله: اختار عندنا أنا لا نكفر أهل القبلة إلا بدليل منفصل، إلى قوله: بل الأقرب أن الجسمة كفار، لأنهم <sup>٤٠٤</sup> اعتقدوا <sup>٤٠٥</sup> أن كل ما لا يكون متحيزاً ولا في جهة فهو ليس موجود، ونحن نعتقد أن كل متحيز فهو محدث وخالفنا ليس بمحيز ولا في جهة <sup>٤٠٦</sup>، فالجسمة نفوا ذات الشيء الذي هو الإله فيلزمهم الكفر.

فيقال في جوابه: إن كل فرقة من فرق الإسلام خالفت الفرق الأخرى في ذات الله تعالى <sup>٤٠٧</sup> وفي صفاتاته <sup>٤٠٨</sup> وفي أفعاله، بل الفرق الواحدة تختلف <sup>٤٠٩</sup> بعضهم فيها <sup>٤١٠</sup> بعضاً، فإن الإله عند أبي هاشم وأتباعه هو المختص بحالة توجب الأحوال الأربع، والجباري والكمبي وأتباعها ينكرون ذلك، <sup>٤١١</sup> وجمع <sup>٤١٢</sup> من فرق <sup>٤١٣</sup> المعتزلة وأبو الحسن الأشعري يقول بصفة البقاء والقاضي ينفيها. ومن <sup>٤١٤</sup> الأشعرية <sup>٤١٥</sup> من يقول بالأحوال، وكذا من المعتزلة ومن الناس من لا يقول بها، وكذا منهم من يقول بأنه <sup>٤١٦</sup> تعالى مخالف لحلقه بذاته المخصوصة <sup>٤١٧</sup>، ومنهم من يذهب إلى خلافه، ولو أخذت في استقصاء المذاهب في ذلك <sup>٤١٨</sup> لطال الكلام. فعلى هذا يكون الإله الذي يبعده كل واحد منهم غير الإله الذي يبعده الآخر، ويكون كل منهم عند الآخر <sup>٤١٩</sup> نافياً لذات الإله الذي يعتقد إلاليته،

<sup>٤٠٤</sup> لأنهم: مكرر مشطوب، ج.

<sup>٤٠٥</sup> اعتقدوا: يعتقدون، ب.

<sup>٤٠٦</sup> فهو ليس موجود ... ولا في جهة: إضافة في هامش ج.

<sup>٤٠٧</sup> تعالى: .. ج.

<sup>٤٠٨</sup> وفي صفاتاته: وصفاته، ج.

<sup>٤٠٩</sup> مخالف: + عنها، ج.

<sup>٤١٠</sup> فيها: .. ج.

<sup>٤١١</sup> وجمع: والجمع، ب.

<sup>٤١٢</sup> فرق: فرق، ب.

<sup>٤١٣</sup> ومن: .. ب.

<sup>٤١٤</sup> الأشعرية: الأشعري، ج.

<sup>٤١٥</sup> بأنه: أنه، ب.

<sup>٤١٦</sup> المخصوصة: المخصوص، ب.

<sup>٤١٧</sup> ذلك: الكل، ج.

<sup>٤١٨</sup> غير الإله الذي ... عند الآخر: إضافة في هامش ج.

ومصنف الكتاب اختار في كتاب نهاية العقول عدم تكثير المحسنة ونبه على هذه الفوائد، ثم رجع عن ذلك في هذا الكتاب فالأصوب المساواة في تكثير أو في عدمه. أما تكثير البعض دون البعض من غير فارق فلا وجه له.

وهذا آخر الكلام على النوع الأول وهو في أصول الدين ومن هاهنا أشرع في الإيراد على ما ذكره الإمام المعترض من الأسئلة على النوع الثاني، وهو في أصول الفقه.

[الرازي:]

## الباب العاشر في الإمامة وفيه مسائل

### المسألة الأولى

نصب الإمام، إما أن يقال أنه واجب على العباد أو على الله تعالى أو لا يجب أصلاً. أما الذين قالوا أنه يجب نصبه على العباد ففريقان، الأول الذين قالوا: العقل لا يدل على هذا الوجوب، وإنما الذي يدل عليه السمع، وهذا قول أهل السنة وقول أكثر المعتزلة والزيدية. الثاني الذين قالوا أن العقل يدل على أنه يجب علينا نصب الإمام، وهو قول الجاحظ وأبي الحسين البصري. وأما الذين قالوا أنه يجب على الله تعالى نصب الإمام فريقان، الأول الشيعة الذين قالوا أنه يجب على الله نصب الإمام ليعلمنا معرفة الله ومعرفة سائر المطالب. والثاني قول الأئمة عشرة الذين قالوا: يجب على الله تعالى نصبه ليكون لطفاؤنا في فعل الواجبات العقلية وفي ترك القبائع العقلية وليكون أيضاً حافظاً للشريعة ومبيناً لها. وأما الذين قالوا: لا يجب، فهو ثلاثة طوائف، منهم من قال: يجب نصبه في وقت السلامة، أما في وقت الحرب والاضطراب فلا يجب، لأنه ربما صار نصبه سبباً لزيادة الشر. ومنهم من عكس الأمر. ومنهم من قال: لا يجب في شيء من الأوقات.

لنا أن نصب الإمام يقتضي دفع ضرر لا يندفع إلا به فيكون واجباً. بيان الأول أن العلم الضروري حاصل بأنه إذا حصل في البلد رئيس قاهر ضابط فإن حال البلد يكون أقرب إلى الصلاح مما إذا لم يوجد هذا الرئيس. بيان الثاني أن دفعضرر عن النفس لاما كان واجباً مما لا يندفع هذا الضرر إلا به وجب أن يكون واجباً. فإن قالوا: لعل القوم يستنكفون عن متابعة ذلك الرئيس فيزداد ذلك الشر، قلنا: هذا وإن كان محتملاً إلا أنه نادر، والغالب ما ذكرناه والغالب راجح على النادر.

### المسألة الثانية

احتاج الشريف المرتضى بعين هذا الدليل في وجوب نصب الإمام على الله تعالى، فقلنا: إنه ضعيف، وذلك أنكم وإن ذكرتم اشتغاله على هذا الوجه من المنفعة فإنه لا يبعد أيضاً اشتغاله على وجه من وجوه القبح، وبهذا التقدير فإنه يقع من الله تعالى نصبه؛ فإن قال: هذا أيضاً وارد عليكم، قلنا: الفرق بين الدليلين أنا لما أوجبنا نصب الإمام على أنفسنا كفى ظن كونه مصلحة في وجوب نصبه علينا، لأن

الظن في حقنا يقوم مقام العلم في وجوب العمل، فإذا علمنا اشتغال نصب الإمام على هذا الوجه من المصلحة ولم نعرف فيه مفسدة حصل ظن كونه مصلحة فيصير هذا الظن سبباً للوجوب في حقنا. أما أنت، فتوجبون نصب الإمام على الله تعالى، فما لم تقيموا البرهان القاطع على خلوه عن جميع المفاسد لا يمكنكم إيجابه على الله تعالى، لأن الظن لا يقوم مقام العلم في حق الله فظاهر الفرق.

### المسألة الثالثة

قالت الاختنا عشرية والشيعة: وجوب العصمة شرط لصحة الإمامة، وقال الباقيون: ليس كذلك. لذا أن الدليل دل على صحة إمامية أبي بكر رضي الله عنه مع أنه ما كان واجب العصمة، واحتج الخالف بأن افتقار الرعية إلى الإمام إنما كان لأجل أن جواز فعل القبيح عليهم اقتضى احتياجهم إلى الإمام، فلو حصلت هذه الجهة في حق الإمام لزم افتقاره إلى إمام آخر، فيلزم إما الدور وإما التسلسل. والجواب: إنما يبين أن دليلكم في وجوب نصب الإمام على الله تعالى دليل باطل، والله أعلم.

### المسألة الرابعة

أجمعـت الأمة على أنه يجوز إثبات الإمامة بالنص، وهـل يجوز بالاختيار أم لا؟ قال أهل السنة والمعزلة: يجوز، وقالت الاختنا عشرية: لا يجوز إلا بالنص، وقالت الزيدية: يجوز بالنص ويجوز أيضاً بسبب الدعوة والخروج مع حصول الأهلية. لـنا أن الدليل دل على إمامـة أبي بكر رضي الله عنه، وما كان لتـالـك الإمامـة سبـب إلا البيـعة إذ لو كان منصوصاً عليه لـكان طـرـيقـةـ الأمـرـ عـلـىـ الـبيـعةـ خطـطاً عـظـيـماًـ يـقـدـحـ فـيـ إـمـامـتـهـ،ـ وـذـلـكـ باـطـلـ،ـ فـوـجـبـ كـوـنـ الـبيـعةـ طـرـيقـاًـ صـحـيـحاًـ.ـ اـحـجـ الخـالـفـ بـأـنـ يـجـبـ أـنـ يـكـونـ وـاجـبـ الـعصـمـةـ،ـ وـلـاـ سـيـئـ إـلـىـ مـعـرـفـتـهـ إـلـىـ النـصـ.ـ وـالـجـوابـ إنـماـ يـبـيـنـ أـنـ وـجـوبـ الـعصـمـةـ باـطـلـ.

### المسألة الخامسة

قالـتـ الاختـناـ عـشـرـيـةـ:ـ إـنـ النـبـيـ صـلـىـ اللـهـ عـلـيـ وـسـلـمـ نـصـ عـلـىـ إـمـامـةـ عـلـيـ نـصـاًـ جـلـيـاًـ لـيـقـلـ التـأـوـلـ الـبـنـةـ،ـ وـقـالـ الـبـاـقـيـونـ:ـ لـمـ يـوـجـدـ هـذـاـ النـصـ.ـ لـنـاـ وـجـوهـ،ـ الـأـوـلـ أـنـ النـصـ عـلـىـ هـذـهـ الـخـلـافـةـ وـاقـعـةـ عـظـيـةـ وـالـوـقـائـعـ الـعـظـيـةـ يـجـبـ اـشـتـهـارـهـ جـداًـ فـلـوـ حـصـلـتـ هـذـهـ الشـهـرـةـ لـعـرـفـهـ الـخـالـفـ وـالـمـوـاـقـقـ،ـ وـحـيـثـ لـمـ يـصـلـ

خبر هذا النص إلى أحد من الفقهاء والمخذلين علمنا أنه كذب. الثاني، لو حصل هذا النص لكان إما أن يقال أن النبي صلى الله عليه وسلم أوصله إلى أهل التواتر، أو لا، والأول باطل، لأن طالبي الإمامة لأنفسهم كانوا في غاية القلة، أما الباقيون فما كانوا طالبين الإمامة لأنفسهم وكانتوا في غاية التعضيم لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وكانتوا يعتقدون أن مخالفته توجب العذاب الأليم. والإنسان لا يتلزم العقاب العظيم من غير غرض لا سيما وقد حصل هناك أسباب أخرى توجب نصرة علي رضي الله عنه، أحدها أن علياً كان في غاية الشجاعة وأبو بكر كان في غاية الضعف، هذا مذهب الروافض. وناتجها أن أتباع علي كانوا في غاية الجلالة فإن فاطمة والحسن والحسين والعباس رضي الله عنهم كانوا معه، وأبو سفيان شيخ بنى أمية كان في غاية البغض لأبي بكر رضي الله عنها وجاء وبالغ في حمل علي رضي الله عنه على طلب الإمامة ومن اتّراعها من بدأني بكر، والزبير مع شجاعته سل السيف على أبي بكر رضي الله عنها. وثالثها أن الأنصار رضي الله عنهم طلبوا الإمامة لأنفسهم فعنهم أبو بكر، فلو كان هنا النص موجوداً لقالوا له: يا أبا بكر، إننا أدنا أن نأخذها لأنفسنا بالظلم والغضب فكما منعتنا عنها فنحن أيضاً نمنعك عنها ونرد الحق إلى أهله . ر علي، فإن الخصم متى وجد مثل هذه الحجة القاهرة امتنع سكته عنها، فلو كان النص على علي موجوداً لامتنع في العرف سكت الأنصار عن ذكره ولم تنفع إعراضهم عن نصرة علي، فثبتت أن كل هذه الأسباب موجبة لقوة أمر علي بتقدير أن يكون النص موجوداً، فلما لم يوجد ذلك علمنا أنه لا أصل لهذا النص.

وأما القسم الثاني وهو أن يقال: إنه عليه السلام ما أوصل ذلك النص إلى أهل التواتر بل إلى الآحاد فهو بعيد لوجوده، الأول أن قول الآحاد لا يكون حجة البتة لا سيما وعندهم أن خبر الواحد ليس بحجة في العمليات. الثاني أن هذا يجري مجرى خيانة الرسول صلى الله عليه وسلم في مثل هذا الأمر العظيم فثبتت أن قوله باطل.

الثالث أن علياً رضي الله عنه ذكر جملة النصوص الخفية ولم ينقل عنه أنه ذكر هذا النص الجلي في محفل من المحافل ولو كان موجوداً لكان ذكره أولى من ذكر النصوص الخفية. واحتجوا بأن الشيعة على ذكرتهم وتفرقهم في الشرق والغرب ينقلون هذا الخبر. والجواب أن من المشهور أن وضع هذا الخبر هو ابن الرواندي، ثم إن الشيعة لشدة شغفهم بهذا الأمر سعوا في تشويهه.

## المسألة السادسة

الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر رضي الله عنه، وبدل عليه القرآن والخبر والإجماع. أما القرآن فآيات، إحداها<sup>٤١٩</sup> قوله تعالى هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُحَكَّمِينَ مِنَ الْأَغْرَابِ سَنُذَعِّنُ إِلَى قَوْمٍ أُولَئِي بِأَيْسٍ شَدِيدٍ<sup>٤٢٠</sup> إلى آخر الآية. فنقول: هذا الداعي إما أن يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم أو أحد الثلاثة الذين جاءوا بعده وهو أبو بكر وعمان، أو يكون الداعي هو علي، أو الذين جاءوا بعد علي. لا يجوز أن يكون الداعي هو النبي صلى الله عليه وسلم بدليل قوله تعالى هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُحَكَّمِينَ إِذَا انطَقْتُمُ إِلَيْكُمْ بِمَا تَرَدُّدُوا فِيهِ شَيْءٌ كَلَامُ اللَّهِ فَلَمْ يَتَبَيَّنُ لَكُمْ كَذِيلُهُمْ قَالَ اللَّهُ مِنْ قَبْلِهِ<sup>٤٢١</sup> ، ولو كان الداعي لهم الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم أنه منهم عن متابعته لزم التناقض، وهو باطل. ولا يجوز أن يكون المراد هو علي لقوله تعالى هُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَسْلِمُونَ<sup>٤٢٢</sup> ، دلت هذه الآية على أن المقصود من هذه المقالة تحصيل الإسلام وحرrop علي رضي الله عنه ما كان المقصود منها تحصيل الإسلام، بدليل أنا بينما أن الإسلام عبارة عن الإقرار الدال على الاعتقاد ظاهراً، وقد كان هذا حاصلاً فيهم. ولا يجوز أن يكون المراد من جاء بعد علي، لأنهم عندنا على الخطأ وعند الشيعة على الكفر، ولما بطلت الأقسام ثبت أن المراد منه أحد أولئك الثلاثة، أعني أبو بكر وعمان. ثم إنه تعالى أوجب طاعته حيث قال هُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَنْهَا كَثُرَةُ شَرِكَاتِهِ<sup>٤٢٣</sup> ، وإن تَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّتِمْ من قَبْلِ يَعْذِبُكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا<sup>٤٢٤</sup> ، وإذا وجبت طاعة واحد من هؤلاء الثلاثة وجبت طاعة الكل، لأنه لا قائل بالفرق، فهذه الآية تدل على وجوب طاعة هؤلاء الثلاثة.

الثانية قوله تعالى هُوَ أَعْلَمُ بِالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لِيُسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ<sup>٤٢٥</sup> الآية<sup>٤٢٤</sup>. فقوله هُوَ أَعْلَمُ بِالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ<sup>٤٢٥</sup>، هنا خطاب مساقفة مجامعة من الحاضرين في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم بإيصال الخلافة إليهم، ولا يمكن حله على علي والحسن والحسين رضي الله عنهم، لأنهم عند الشيعة ما كانوا ممككين من إظهار دينهم، وما زال

<sup>٤١٩</sup> إحداها: أحدها.

<sup>٤٢٠</sup> سورة الفتح (٤٨): ١٦.

<sup>٤٢١</sup> سورة الفتح (٤٨): ١٥.

<sup>٤٢٢</sup> سورة الفتح (٤٨): ١٦.

<sup>٤٢٣</sup> سورة الفتح (٤٨): ١٦.

<sup>٤٢٤</sup> سورة التور (٢٤): ٥٥.

الخوف عنهم، بل كانوا أبداً في التقى<sup>٤٢٥</sup> والخوف، فوجب حمل الآية على أبي بكر وعمر وعثمان وعلى رضي الله عنهم، فإن هؤلاء الأربعه كانوا عندنا متكثرين من إظهار الدين، وكان الخوف عنهم زائلاً.

الثالثة قوله تعالى ﴿وَسَيُجْنِبُنَا الْأَنْقَى الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَرْتَكِبُ﴾<sup>٤٢٦</sup>. فنقول: هذا الأنقى يجب أن يكون من أفضل الخلق بعد الرسول صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنَّكُمْ﴾<sup>٤٢٧</sup>. وأجمعت الأمة على أن الأفضل إما أبو بكر وإما علي، ولا يمكن حل هذه الآية على علي، لأنه تعالى قال في صفة هذا الأنقى ﴿وَمَا لَأَحَدٍ عِنْهُ مِنْ يَغْمِيَ تَحْزِي﴾<sup>٤٢٨</sup> وعلى ما كان كذلك، لأن النبي صلى الله عليه وسلم رأاه من أول صغره إلى آخر عمره وتلك النعمة توجب المجازة. أما أبو بكر رضي الله عنه فقد كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم في حقة نعمة الإرشاد إلى الدين إلا أن هذه النعمة لا تجزي البينة، ولما ثبت أن هذا الأنقى إما أبو بكر وإما علي وثبت أنه لا يمكن حلها على علي، وجب حلها على أبي بكر. ثم إنه تعالى وصفه بقوله ﴿إِلَّا ابْتِقاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى وَلَسْفُوفَ يَرْضِي﴾<sup>٤٢٩</sup>، وسوف للمستقبل فهذه الآية تدل على أن أبي بكر أفضل الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبيد قوله ﴿وَلَسْفُوفَ يَرْضِي﴾ على أن تلك الصفة باقية في أبي بكر رضي الله عنه إلى الزمان المستقبل، ولو كان مبطلاً في الإمامة لما كان أفضل الخلق، ولما دلت هذه الآية على الأفضلية وجوب القطع بصحة إمامته.

وأما الأخبار فكثيرة، أحدها قوله صلى الله عليه وسلم: اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر، أو جب الاقتداء بهما في الفتوى، ومن جملة ما أفتيا به كوهما إمامين فوجب الاقتداء بهما في هذه الفتوى وذلك يوجب إمامتها. وثانيها قوله صلى الله عليه وسلم: الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تنصير ملكاً عوضاً، وذلك تنصيص على أنهم كانوا من الخلفاء الحقين لا من الملوك الظالمين. وثالثها قوله صلى الله عليه وسلم في أبي بكر وعمر رضي الله عنهما: هما سيداً كهول أهل الجنة، ولو كانا غاصبين للإمامية لما كان هذا الحكم لائقاً بهما. وكذلك الخبر الحال على بشارة العشرة المبشرة يدل على صحة إماماة الثلاثة.

<sup>٤٢٥</sup> التقى، افتنة، والتصحيح عن سائر الخطوطات.

<sup>٤٢٦</sup> سورة الليل (٩٢): ١٧-١٨.

<sup>٤٢٧</sup> سورة الحجرات (٤٩): ١٣.

<sup>٤٢٨</sup> سورة الليل (٩٢): ١٩.

<sup>٤٢٩</sup> سورة الليل (٩٢): ٢٠-٢١.

وأما الإجماع فمن وجوه، أحدها أن الناس أجمعوا على أن الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم إما أبو بكر وإما العباس وإما علي. ثم رأينا أن العباس وعلياً ما نازعاً أبي بكر في الإمامة فترك هذه المنازعة إما أن يكون لعجزها عن المنازعه أو مع القدرة عليها، والأول باطل لما بيننا أن أسباب القدرة كانت مجتمعة في علي ومفقودة في حق أبي بكر. ثبت أنها ترك المنازعه مع القدرة عليها، فإن كانت الإمامة حقاً لها كان ترك المنازعه مع القدرة خطأ عظيماً، وذلك يوجب القدح في إمامتها. وإن كانت الإمامة ليست حقاً لها وجب أن تكون حقاً لأبي بكر، وإلا لبطل الإجماع على أن أحد هؤلاء الثلاثة هو الإمام. الثاني، لو كانت الإمامة حقاً لعلي رضي الله عنه بسبب النص الجلي مع أن الأمة دفعوه عنها وكانت هذه الأمة شر أمة أخرجت للناس، وهذا اللازم باطل لقوله تعالى **﴿كُنْتُمْ خَيْرُ أُمَّةٍ أَخْرَجْتُ لِلنَّاسِ﴾**<sup>٤٣٠</sup>. فإن قالوا: قوله **﴿كُنْتُمْ خَيْرُ أُمَّةٍ أَخْرَجْتُ لِلنَّاسِ﴾** يدل على أنهم كانوا وما بقوا على هذه الصفة قلت: نحمله على كأن التامة، ويدل عليه أنه تعالى قال في عقبه **﴿هُنَّأْمُرُونَ بِالْمَغْرُوفِ وَشَهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾**<sup>٤٣١</sup>. فلو كان قوله **﴿كُنْتُمْ﴾** يفيد أنهم <sup>٤٣٢</sup> كانوا كذلك، ثم لم يقروا عليه لكن قوله **﴿هُنَّأْمُرُونَ بِالْمَغْرُوفِ وَشَهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾** منافقاً له. ولو حلناه على كأن النافضة كان المعنى **﴿كُنْتُمْ﴾** كذلك في علم الله أو في اللوح المحفوظ. الثالث، ثبت بالأحاديث الصحيحة أنه صلى الله عليه وسلم استخلقه في مرض موته في الصلاة. فنقول: حصلت تلك الخلافة وما عزره عنها فوجب بقاء تلك الخلافة عليه، وإذا ثبت وجوب كونه إماماً في الصلاة ثبت وجوب كونه إماماً في سائر الأشياء، لأنه لا قائل بالفرق.

واحتاج الخالف بوجهه، أحدها قوله تعالى **﴿إِنَّا وَلِيَّمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾**<sup>٤٣٣</sup> الآية. فهذه الآية تدل على إمامه شخص بعينه، وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون ذلك الإمام علياً. بيان الأول أن الولي إما الناصر وإما المتصرف، ويجب قصره عليها تقليلاً للاشراك والجاز، ولا يجوز حله على الناصر، لأن النصرة عامة لقوله تعالى **﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْفَوَّادُونَ يَنْهَا بَعْضُهُمْ أَوْيَاءَ بَعْضٍ﴾**<sup>٤٣٤</sup> ، والولاية المذكورة في الآية خاصة ببعض المؤمنين، لأن كلمة **﴿إِنَّا﴾** تقييد الحصر، وإذا بطل حل الولي على الناصر وجب حله على المتصرف في جميع الأمة المخاطبين بقوله **﴿إِنَّا وَلِيَّمُ اللهُ﴾**<sup>٤٣٥</sup> ، ولا معنى للإمام إلا

<sup>٤٣٠</sup> سورة آل عمران (٣): ١١٠.

<sup>٤٣١</sup> سورة آل عمران (٣): ١١٠.

<sup>٤٣٢</sup> آنهم: لهم.

<sup>٤٣٣</sup> سورة المائدah (٥): ٥٥.

<sup>٤٣٤</sup> سورة التوبة (٩): ٧١.

<sup>٤٣٥</sup> سورة المائدah (٥): ٥٥.

الصرف في جميع الأمة، فثبتت دلالة هذه الآية على إمامية شخص معين، وكل من قال بها قال: إنه على، لأن أحداً من الأمة لم يقل أن هذه الآية تدل على إمامية أبي بكر والعباس. الثاني أنه صل الله عليه وسلم قال: ألسنت أولى بكم من أنفسكم، قالوا: نعم، قال: فمن كثت مولاه فعل مولاه. وجه الاستدلال أنه صرخ بلفظة: أولى، ثم ذكر عقيبها: المولى، وهو لفظ يحمل الأشياء. وذكر الأولى يصلح تفسيراً فوجوب حله عليه دفعاً للإيجال، وحينئذ يصير تقديره: من كثت أولى به، في الحكم والقضية من نفسه كان علي أولى به في ذلك، ولا معنى للإمام إلا من يكون أولى من غيره في قبول حكمه وقضائه. الثالث قوله صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه: أنت مني بمنزلة هارون من موسى، ومن جلة منازل هارون من موسى كونه بحيث لو بقي بعد موسى كان خليفة له، فوجب أن يثبت لعلي أنه لو بقي بعد محمد صلى الله عليه وسلم كان خليفة له، وقد بقي بعده فوجب أن يكون خليفة له.

والمواب عن الكل أنه يجب حملها على تعظيم حال علي رضي الله عنه في الدين وعلى علو منصبه، ولا تحمل على الإمامة توفيقاً بينها وبين الدلائل التي ذكرناها، ثم أن قولنا أولى لوجهه، أحدها أنها بهذا الطريق نصون الأمة عن الكفر والفسق. الثاني أن الأخبار الواردة في فضل أبي بكر وعمر رضي الله عنها بلغت مبلغ التواتر، وبالوجه الذي ذكرناه يبقى الكل حقاً صحيحاً. الثالث أنه تعالى نص على تعظيم المهاجرين والأنصار في القرآن وبالطريق الذي ذكرناه يبقى الكل صحيحاً حقاً.

## المسألة السابعة

أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر، وقالت الشيعة وكثير من المعتزلة: هو علي، وهو لاء جوزوا إمامية المفضول مع وجود الفاضل، وحجتهم أن قيام علي بالجهاد كان أكثر من قيام أبي بكر فوجب أن يكون علي أفضل منه لقوله تعالى **هُوَ فَضْلُ اللَّهِ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا**<sup>٤٣٦</sup>. وأجاب أهل السنة عنه بأن الجهاد على قسمين، حماد بالدعوة إلى الدين وحماد بالسيف، ومعلوم أن آبا بكر جاهد في أول الإسلام بدعاوة الناس إلى الدين، ويقوله أسلم عثمان وطلحة والزبير وسعد وسعيد وأبو عبيدة بن الجراح وهي إما جاهد بالسيف عند قبة الإسلام، فكان

الأول أولى. وجة القائلين بفضل أبي بكر رضي الله عنه قوله صلى الله عليه وسلم: ما طلعت الشمس ولا غربت على أحد بعد النبئين والمرسلين أفضل من أبي بكر.

### المسألة الثامنة

الناس ذكروا أنواعاً من المطاعن في الأئمة الثلاثة، والقانون المعتبر في هذا الباب أن الدلائل الظاهرة دلت على إمامتهم وعلى وجوب تعظيمهم، وأما تلك المطاعن فهي محتملة، والمحتمل لا يعارض المعلوم، لاسيما وقد تأكّد بذلك بأن الله تعالى أكثر من الثناء على الصحابة رضي الله عنهم.

### المسألة التاسعة

الذى يدل على إماماة علي كرم الله وجهه اتفاق أهل الخلل والعقد على إمامته. وأما أعداؤه ففريقيان، أحدهما عسکر معاوية رضي الله عنه طعنوا فيه بأنه ما أقام القصاص على قتلة عثمان، وهذا ظلم قادح في إمامته. والجواب أن شرائط وجوب القصاص تختلف باختلاف الاجتهدات، فلعله لم يؤود اجتهداته إلى كونهم موصوفين بالشرائط الموجبة للقصاص. الثاني أن الخوارج قالوا: إنك رضيت بالتحكيم، وذلك يدل على كونك شاكاً في إمامية نفسك، ثم إنك مع الشك أقدمت على تحمل الإمامة وهذا فسق. والجواب أنه إنما رضي التحكيم لأنه رأى من قومه الفشل والضعف والإصرار على أنه لا بد من التحكيم.

### المسألة العاشرة

أطبق أهل الدين على أنه يجب تعظيم طلحة والزبير وعائشة رضي الله عنهم، وأنه يجب إمساك اللسان عن الطعن فيهم، لأن عمومات القرآن والأخبار دالة على وجوب تعظيم الصحابة رضي الله عنهم، والأخبار الخاصة واردة في تعظيم طلحة والزبير وعائشة. والواقعة التي وقعت محتملة لوجه كثيرة، والمحتمل لا يعارض الظاهر، ونقل عن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه أنه قال: تلك دماء طهر الله منها أيدينا فلا ثلوث بها ألسنتنا. ول يكن هاهنا آخر علم الكلام وبالله التوفيق.



## النوع الثاني من المعالم في أصول الفقه

[الرازي:]

## الباب الأول في أحكام اللغة وفيه مسائل

### المسألة الأولى في تسميات الألفاظ

فنقول: اللفظ إما أن يعتبر بالنسبة إلى قام مساه وهو المطابقة، أو إلى جزء مساه من حيث هو جزوه وهو التضمن، أو إلى الخارج عن مساه اللازم له في الذهن من حيث هو كذلك، وهو الالتزام.

والحال بالالمطابقة، إما أن يكون جزوه دللاً على شيء من معناه، وهو المركب، أو لا يكون كذلك، وهو المفرد. ثم إن المفرد يمكن تسميه من ثلاثة أوجه، الأول أن المفرد إما أن يكون نفس تصور معناه مانعاً من وقوع شركة فيه، وهو الجزئي، أو لا يمنع، وهو الكلمي. الثاني أن مسمى اللفظ إما أن لا يستقل بالمفهومية، وهو الحرف، أو يستقل، وحيثند إما أن لا يدل على زمان معين، وهو الاسم، أو يدل، وهو الفعل. الثالث، إما أن يكون اللفظ واحداً والمعنى واحداً أو يكون اللفظ كثيراً والمعنى كثيراً، أو يكون اللفظ كثيرة والمعنى واحداً، أو يكون اللفظ واحداً والمعنى كثيرة. أما القسم الأول، وهو أن يكون اللفظ واحداً والمعنى واحداً فذلك المعنى إما أن يكون نفس تصور مانعاً من وقوع الشركة فيه، وهو العلم، أو لا يكون، وحيثند يكون ذلك المسمى في تلك الموضع، إن كان بالسوية، فهو المتواطئ، وإن كان في بعضها أولى من البعض، فهو اللفظ المشكك. أما القسم الثاني، وهو أن تكون الألفاظ كثيرة والمعنى كثيرة، فحيثند يكون كل واحد من تلك الألفاظ دليلاً على كل واحد من تلك المعاني، فهذه هي الألفاظ المتباينة. أما القسم الثالث، وهو أن تكون الألفاظ كثيرة والمعنى واحداً، فهي المترادفة. أما القسم الرابع، وهو أن يكون اللفظ واحداً والمعنى كثيرة، فنقول: هذا اللفظ إما أن يكون قد وضع أولاً لأحدهما، ثم نقل عنه إلى الثاني لأجل ملائمة بينهما، أو لا يكون كذلك.

أما الأول، فإنه يسمى ذلك اللفظ بالنسبة إلى موضوعه الأول حقيقة وإلى الثاني مجازاً. أما الثاني، فإنه يسمى ذلك اللفظ بالنسبة إليها بجملة، وبالنسبة إلى كل واحد منها يعني مشتركاً. ثم يتفرع على هذا التقسيم نوع آخر من التقسيم، وهو أن اللفظ الذي يفيد معنى إما لا يحتمل غررة، وهو النص، أو يحتمل غيره، وهو على ثلاثة أقسام، إما أن تكون إفادته لذلك المعنى المعين راجحاً على غيره، وهو الظاهر، أو مساوياً لغيره، وهو الجمل، أو مرجواً، وهو المؤول.

إذا عرفت هذا فنقول: النص والظاهر يشتركان في إفاده الرجحان، إلا أن النص راجح مانع من احتمال الغير، والظاهر راجح غير مانع من احتمال الغير والقدر المشتركة بينهما هو الحكم. أما الجمل والمؤول، فهما يشتركان في أنها غير راجحين، إلا أن الجمل، وإن لم يكن راجحاً، فإنه غير مرجوح. والمؤول، مع أنه غير راجح، فهو مرجوح، إلا بحسب الدليل المنفصل، والقدر المشتركة بينهما هو المتشابه.

[الكاتي:]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين. الكلام على النوع الثاني:

قال الإمام: اللفظ إما أن يعتبر بالنسبة إلى تمام مسماه وهو المطابقة، إلى آخره.

قلنا: هذا فيه نظر، أما أولاً فلأن اللفظ إذا اعتبر بالنسبة إلى تمام المسماي لا يكون مطابقة ولا إلى جزئه تضمناً ولا إلى الخارج اللازم التزاماً، بل دلالة اللفظ. وإذا كان كذلك، فال صحيح أن يقال: دلالة اللفظ. وأما ثانياً، فلأنه كان يجب أن يقول في المطابقة أيضاً من حيث مسماه، كما قال في التضمن من حيث هو جزءه وفي الالتزام من حيث هو كذلك، لأن الموجب للتعرض لذلك القيد في التضمن هو الاحتراز عن اللفظ الموضوع من الكل والجزء، حيث دل على الجزء تارةً بالمطابقة وتارةً بالتضمن، وفي الالتزام عن اللفظ الموضوع بين الملزم واللازم حيث دل على اللازم تارةً بالمطابقة وتارةً بالالتزام، ففيديها بالقيد المذكور ليخرج عنها دلالة اللفظ عليها بالمطابقة. فيجب أيضاً أن يقدمه في المطابقة ليخرج عنه دلالة على الجزء بالتضمن إن كان موضوعاً بين الكل والجزء، وعلى اللازم بالالتزام إن كان موضوعاً بين الملزم واللازم.

قال: والدال بالمطابقة، إما أن يكون جزءه دالاً على شيء حين هو جزء، وهو المركب، أو لا يكون كذلك، وهو المفرد.

قلنا: لا نسلم صحة هذا التعريف، فإن بعلبك ومعدى كرب كل جزء منها دال على شيء حين هو جزء مع أنه مفرد لكونه علماً. فإن قلت: المراد من الشيء ليس هو مطلق الشيء، بل الشيء الذي هو جزء من المعنى، وإذا كان كذلك صار معنى هذا الكلام هو أن الدال بالمطابقة، إن دل جزء على شيء من أجزاء المعنى حين هو جزء، فهو المركب، وإن فهو المفرد. قلنا: هذا أيضاً باطل باللفظ المركب من الجنس والفصل الموضوع لشخص من أشخاص ذلك النوع كالحيوان الناطق الموضوع مثلاً لزيد، فإن كل جزء منه يدل على جزء<sup>٤٣٧</sup> من أجزاء المعنى<sup>٤٣٨</sup> حين هو جزء مع أنه ليس بمركب، بل هو مفرد لكونه علماً<sup>٤٣٩</sup>. إذا عرفت هذا فنقول: الصحيح أن يقال: الدال بالمطابقة، إن أريد بجزئه جزء معناه فهو المركب، وإن فهو المفرد كما ذكره<sup>٤٤٠</sup> الشيخ، وعلى هذا سقط جميع ما ذكرناه.

قال: وأما الثاني، فإنه يسمى ذلك اللفظ بالنسبة إليها بجملاء، وبالنسبة إلى كل واحد منها بعينه مشتركاً.

قلنا: هذا سهو وقع من الناسخ، بل الصحيح أن يقال: فإنه يسمى ذلك اللفظ بالنسبة إليها مشتركاً، وبالنسبة إلى كل واحد منها بعينه بجملاء، كما ذكره في المحصل.

### [ابن كونة:]

قال على قول الإمام<sup>٤٤١</sup>: والمدار بالمطابقة إما أن يكون جزء دالاً على شيء حين هو جزء، وهو المركب، أو لا يكون كذلك، وهو المفرد: لا نسلم صحة هذا التعريف، لأن بعلبك ومعدى كرب كل جزء منها<sup>٤٤٢</sup> دال على شيء حين هو جزء، مع أنه مفرد لكونه علماً. فإن قلت: المراد من الشيء ليس هو مطلق الشيء، بل الشيء الذي هو جزء من المعنى، وإذا كان كذلك صار معنى هنا

<sup>٤٣٧</sup> جزء: شيء، أ.

<sup>٤٣٨</sup> على ... المعنى: على جزء المعنى، ب.

<sup>٤٣٩</sup> على: + له، ب.

<sup>٤٤٠</sup> ذكره: ذكر، ب.

<sup>٤٤١</sup> الإمام: غير المعنون، ج.

<sup>٤٤٢</sup> منها: منها، ب.

الكلام هو أن الدال بالموافقة، إن دل جزءه على شيء من أجزاء المعنى حين هو جزءه، فهو المركب، وإنما فهو المفرد. قلنا: هذا أيضاً باطل باللفظ المركب من الجنس والنصل الموضوع لشخص من أشخاص ذلك النوع كـالحيوان الناطق الموضوع مثلاً لزيد، فإن كل جزء منه يدل على جزء المعنى حين هو جزء مع أنه ليس بمركب، بل هو مفرد لكونه علماً له. وإذا عرفت هذا، فنقول: الصحيح أن يقال: الدال بالموافقة، إن أريد بجزئه جزء معناه، فهو المركب، وإنما فهو المفرد كما ذكره<sup>٤٤٣</sup> الشيخ، وعلى هذا يسقط جميع ما ذكرناه<sup>٤٤٤</sup>.

أقول: لا حاجة إلى زيادة لفظ الإرادة في التعريف، لأن اللفظ لا يدل بذاته<sup>٤٤٥</sup>، بل بإرادة<sup>٤٤٦</sup> اللافظ وعنته، ولو لا ذلك لكان لكل لفظ معنى لا يتعاده، فلا يكون في الألفاظ مشترك. وحيث [كان] الأمر كذلك فقلنا: لفظة كذا يدل على كذا، يستلزم الإرادة أو يتضمنها<sup>٤٤٧</sup>، وإن لم يكن دالاً كما تبين، فلا حاجة إلى إيرادها لفظاً. والشيخ الرئيس قد نبه على هذا<sup>٤٤٨</sup> في كتاب الشفاء، وح kak صاحب الكتاب عنه في بعض كتبه، وللهذا لم يتعرض للإرادة هاهنا.

قال على قوله: فإنه يسمى ذلك<sup>٤٤٩</sup> اللفظ بالنسبة إليها مجملأ، وبالنسبة إلى كل واحد منها يعنيه مشتركاً: هذا سهو وقع من الناشر، بل الصحيح أن يقال: فإنه يسمى ذلك اللفظ بالنسبة إليها مشتركاً، وبالنسبة إلى كل واحد منها يعنيه مجملأ، كما ذكره في الحصول<sup>٤٥١</sup>.  
أقول: هذا من المناقشات اللقضية التي لا تجدي نفعاً في المباحث العقلية.

<sup>٤٤٣</sup> ذكره: ذكر، ب.

<sup>٤٤٤</sup> أو لا يكون كذلك، وهو المفرد ... جميع ما ذكرناه: إلى آخره، ج.

<sup>٤٤٥</sup> بذاته: للذاته، ج.

<sup>٤٤٦</sup> بإرادة: إرادة، ج.

<sup>٤٤٧</sup> أو يتضمنها: ويتضمنها، ب.

<sup>٤٤٨</sup> هنا: ذلك، ج.

<sup>٤٤٩</sup> كتاب: --، ج.

<sup>٤٥٠</sup> ذلك: + في، ج.

<sup>٤٥١</sup> الحصول: الحصول، ب؛ وبالنسبة إلى كل واحد ... كما ذكره في الحصول: إلى آخره، ج.

[الرازي:]

## المسألة الثانية في بيان أن الأصل عدم الاشتراك

ويدل عليه وجهان، الأول أن احتمال الاشتراك، لو كان مساوياً لاحتمال الانفراد، لما حصل الفهم في شيء من الألفاظ حالة التخاطب، لأنه لو كان كون اللفظ مفيداً لمعنى ومفيداً لغيره حاصلاً بالتساوي لكن حصول فهم أحدهما دون الآخر ترجيحاً من غير مرجع، وهو محال.

لا يقال: لم لا يجوز أن يتعين بسبب التصریح بالتعيين؟ لأنه نجيب عنه من وجوهين، أحدهما، لو كان الأمر كذا ذكرتم لوجب أن لا يحصل الفهم إلا بعد أن يبين المتكلّم: إن مرادي من كل واحد من هذه الألفاظ كذا وكذا، ومعلوم أنه لا يتوقف عليه. الثاني أن ذلك التعيين والبيان إنما يحصل بلطف أو إشارة أو كتابة، وإذا كان احتمال الاشتراك والانفراد واقعاً على التساوي، كان ذلك الاحتمال في كل واحد من تلك الألفاظ المذكورة للبيان قائماً، فاحتاجت إلى ما يعين مدلولاتها، ولزم إما الدور وإما التسلسل، وهذا محالان.

الوجه الثاني، لو لم يكن الاشتراك مرجحاً لما أفادت الدلائل السمعية الضن فضلاً عن اليقين لاحتمال أن يقال: هذه الألفاظ مشتركة بين هذه المعاني التي لا تفهمها وبين غيرها، وعلى هذا التقدير يحتمل أن يكون مراد الشارع غير ما ظهر لنا، وأنه لا يجوز بالإجماع.

[الكاتبي:]

قال: لا يقال: لم لا يتعين بسبب التصریح بالتعيين؟

قلنا: هذا مستند لمنع الشرطية القائلة بأنه لو حصل فهم أحدهما على تقدير التساوي يلزم الترجيح من غير مرجع، فكانه قال: لا نسلم صدقها، وإنما يلزم ذلك إن لو لم يحصل هناك مرجع، بل عندي يحصل الفهم بسبب التصریح بالتعيين وذلك مرجع. وإذا عرفت هذا فنقول: ما ذكر من الوجهين في جواز هذا المنع حينئذ يكون إبطالاً للمستند، وإبطال المستند لا يكفي جواباً للمنع، بل الجواب الصحيح أن يقال: لو كان احتمال الاشتراك مساوياً لاحتمال الانفراد لما حصل الفهم في شيء من الألفاظ الصادرة عن المتكلّم العاريه عن الأمور الموجبة لتعيين المراد من التصریح بالتعيين وغيره، لأنه لو حصل الفهم كان ذلك ترجيحاً من غير مرجع وهو محال. والفهم حاصل بالضرورة، وعلى هذا سقط السؤال بالكلية، ولا يمكن إبراده بوجه من الوجه.

وإن شئنا توجيه ما في الكتاب فطريقه أن يقال: لو حصل الفهم على تقدير تساوي احتمال الانفراد لاحتمال الاشتراك، فلا يخلو إما أن يحصل بسبب أو لا بسبب، وكل واحد منها باطل. أما الثاني، فلما مر من لزوم الترجيح من غير مرجع. وأما الأول، فلأن الذي يصلح أن يكون سبباً لذلك إما وضع اللفظ للمعنى المفهوم فقط أو احتمال وضعه له أو التصرّح بالتعيين بلفظ أو إشارة أو كتابة، لأن ما عدا هذه الأمور نسبة إلى الفهم وعدمه على السواء، فلا يصير سبباً لأحد هما. والأول والثاني باطلان، لأننا نتكلّم على تقدير أن احتمال وضع اللفظ لأحد المعاني مساوٍ لاحتماله للأخر، والثالث أيضاً باطل، لأن احتمال الاشتراك لما كان مساوياً لاحتمال الانفراد كان ذلك احتمالاً فاماً في تلك الأمور المذكورة للبيان.

[الرازي:]

### المسألة الثالثة في بيان أن الأصل في الكلام هو الحقيقة

ويدل عليه وجوه، الأول أن اللفظ إذا تجرد من القرينة، فيما أن يحمل على حقيقته، وهو المطلوب، أو على مجازه، وهو باطل، لأن شرط كونه مجازاً أن لا يحمل اللفظ عليه إلا لقرينة منفصلة، لأن الواقع لو أمر بحمل اللفظ عليه عند تجرده على ذلك المعنى، لكن ذلك اللفظ حقيقة فيه، إذ لا معنى للحقيقة إلا ذلك، أو عليها معاً وهو أيضاً باطل، لأن الواقع لو قال: احملوا هذا اللفظ عند تجرده عليها معاً، لكن ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المجموع، ولو قال: احملوه إما على هذا أو على ذاك، لكن ذلك مشتركاً بينهما، أو لا على واحد منها البتة، وحيثند يصير هذا اللفظ عند تجرده من المهملات لا من المستعملات. فلما بطلت هذه الأقسام تعين القسم الأول، وهو أنه يجب حمله على حقيقته فقط، فقد ثبت أن ذلك هو الحق.

الثاني أن وضع اللفظ للمعنى إنما يضعه له ليكتفى به في الدلالة عليه، فصار كأنه قال: إذا سمعتوني تكلمت بهذا اللفظ، فاعلموا أنني عنيت به هذا المعنى، وكل من تكلم بلغتي فليعن به هذا المعنى، فكل من تكلم بلغته وجّب أن يزيد به ذلك المعنى.

الثالث أنا نجد بالضرورة من أفسينا أن مبادرة الذهن إلى فهم الحقيقة أقوى من مبادرته إلى فهم الجاز، وذلك يدل على ما قلناه من الرجحان.

[الكتابي:]

قال: اللفظ إذا تجرد عن القرينة، فإما أن يحمل على حقيقته، وهو المطلوب، إلى آخره.

قلنا: بعض مقدمات هذا الوجه كافية في إثبات المطلوب، وهو أن يقال: اللفظ إذا تجرد عن القرينة، وجب أن يحمل على المعنى الحقيقي، لأننا لو حملناه على المعنى المجازي لزم وجود الشروط بدون الشرط، لأن من شرط حمل اللفظ على المجاز أن يكون معه قرينة منفصلة. وإذا كان بعض مقدماته كافية يكون البعض الآخر مستدركاً حالياً عن الفائدة.

قال: إننا نجد بالضرورة أن مبادرة الذهن إلى فهم الحقيقة أقوى من مبادرته إلى فهم المجاز، وذلك يدل على ما قلناه.

قلنا: لا نسلم، فإنه لا يلزم من تبادرفهم المخاطب إلى المعنى الحقيقي أن يكون المتكلم مريداً بهذا اللفظ المعنى الحقيقي الذي هو المطلوب في هذه المسألة لجواز أن يكون المشهور عند المخاطب استعماله في المعنى الحقيقي، فتبادر ذهنه إلى فهمه لذلك، والمتكلم استعمله في المعنى المجازي. وبالجملة، فنحن في مقام المنع، فعليكم البرهان على دعواكم.

## المسألة الرابعة

إذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوة وبين المجاز الراجح، لم يتعين لأحدهما إلا بالنية، وذلك لأن كونه حقيقة يوجب القوة، وكونه مرجحاً يوجب الضعف. وأما المجاز الراجح، فكونه مجازاً يوجب الضعف، وكونه راجحاً يوجب القوة، فيحصل التعارض بينها، فلا يتعين لأحدهما إلا بالنية. مثاله قول الشافعى رضي الله عنه: إذ قال الرجل لأمنته: أنت طالق، ونوى به العتق، صح بالنية، لأن تركيب لفظ الطاء واللام والكاف، لإزالة القيد يقال: لفظ مطلق، وأطلق فلان من الحبس، وانطلق بطنه ويقال: حلال طلاق وجه طلاق. وملك اليدين أحد أنواع القيد، فإذا قال: أنت طالق، ونوى به إزالة القيد، فقد استعمله في حقيقته الأصلية، إلا أن هذه الحقيقة صارت مرجحة في العرف. واختص لفظ «الطلاق» في العرف بإزالة قيد النكاح، فصار لفظ «الطلاق» دائراً بين الحقيقة المرجحة وبين المجاز الراجح، فلا ينصرف إلى حقيقته المرجحة إلا بسبب النية.

فإن قالوا: وجوب أن لا ينصرف إلى المجاز الراجح، وهو إزالة قيد النكاح إلا بالنية وليس كذلك، قلنا: هو غير لازم، لأنه إذا قال لمنكره: أنت طالق، فإن عنى بهذا اللفظ الحقيقة المرجحة، وهو إزالة مطلق القيد، وجوب أن يزول مسمى القيد. وإذا زال هذا المسمى، فقد زال القيد المخصوص. وإن عنى به المجاز الراجح، فقد زال قيد النكاح. فلما كان على كلا التقديرتين يفيد الزوال، لا جرم استغنى عن النية، بخلاف الجانب الآخر، لأنه لو حمل على مجازه الراجح لم ينفذ الحكم، ولو حمل على الحقيقة المرجحة أفاد، فلا جرم افتقر إلى النية الموجبة للتعيين.

## [الكتابي:]

قال: فإذا قال: أنت طالق، وعنى به إزالة القيد، فقد استعمله في الحقيقة الأصلية.

قلنا: المراد من القيد في قوله: وعنى به إزالة القيد، هو ملك اليدين، لأن الكلام فيه. وإذا كان كذلك، فنحن لا نسلم أن هذا الاستعمال في الحقيقة الأصلية، لأن الحقيقة الأصلية هي إزالة مطلق القيد الأعم من قيد النكاح وملك اليدين. وكيف، وقد صرخ نفسه به بعد هذا بخمسة أسطر حيث قال جواباً عن السؤال الذي أورده على نفسه: لأنه إذا قال لمنكره: أنت طالق، فإن

عن هذا اللفظ الحقيقة المرجوحة، وهو إزالة مطلق القيد<sup>٤٥٢</sup>، وجب أن يزول سمي القيد، وهذا صرخ فينا قلناه. على أنا نقول: الحقيقة الأصلية إن كانت ملك اليدين فقد بطل هذا الجواب، لأنه لا يلزم من إزالة ملك اليدين الذي هو قيد مخصوص إزالة نفس القيد، وإن كانت هي إزالة مطلق القيد<sup>٤٥٣</sup>، فقد بطل قوله. فإذا قال: أنت طالق، وعني به إزالة القيد، فقد استعمله في الحقيقة الأصلية، إذ المراد بالقيد هاهنا هو ملك اليدين لما مر، ومع هذا كله، فإن المثال المذكور لا يوافق مسألته، بل الموافق لها أن يقول الرجل لزوجته المطلقة بطلقة واحدة قبل انتهاء العدة: أنت طالق. فإن قوله: طالق، يحتمل أن يكون إخباراً عن طلاق متقدم الذي هو حقيقته الأصلية المرجوحة، ويحتمل أن يكون إنشاء لطلاق آخر الذي هو مجازه الراوح، فلا يحمل على أحد هما إلا بالنسبة.

[الرازي]:

#### المسألة الخامسة

لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه معاً. والدليل عليه أن الواقع، إذا وضع لفظاً للمفهومين معاً على سبيل الانفراد، فإما أن لا يكون قد وضعي مع ذلك جموعهما أو وضعه لذلك المجموع. فإن كان الأول امتنع استعماله في إفاده ذلك المجموع عند فرض كونه متكلماً ب تلك اللغة. وإن كان الثاني، في恁ذ يكون ذلك اللفظ مشتركاً بالنسبة إلى أمور ثلاثة، لهذا وحده ولذلك وحده ولجموعها، وحينئذ لا يكون استعمال اللفظ في إفاده المجموع استعمالاً للغرض المشترك في كل مفهوماته، بل في أحد مفهوماته.

يقي أن يقال: إنه مستعمل في المجموع، وفي كل واحد من ذيئك المفردات، إلا أن ذلك محال، لأن إفادته للمجموع تهديد أن الاكتفاء لا يحصل إلا بها، وإفادته لكل واحد من المفردات تهديد حصول الاكتفاء بكل واحد منها، وذلك يوجب الجمع بين التقاضيين، وهو محال.

<sup>٤٥٢</sup> إزالة مطلق القيد: مطلق إزالة القيد، أ.

<sup>٤٥٣</sup> إزالة مطلق القيد: مطلق إزالة القيد، أ.

قال: لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه معاً. والدليل عليه أن الواضح، إذا وضع لفظة لمفهومين معاً، إلى آخره.

قلنا: أي شيء تعني بالجُمُوع؟ تعني به الجُمُوع من حيث أنه جُمُوع، أو تعني بكل واحد واحد<sup>٤٤</sup>؟ فإن عنيت به الأول، فتختر أنه ما وضعه لذلك الجُمُوع.

قوله: في恁ـذ يمتنع استعمالـه في إفادـة ذلكـ الجُمُوع عندـ فرضـ كونـهـ متـكلـاـ بتـلكـ اللـغـةـ.

قلنا: مسلم، ولكن لم قلـ بأنـهـ يلزمـ منـ امتـنـاعـ استـعملـهـ فيـ الجـمـوعـ عدمـ جـواـزـ استـعملـهـ فيـ مـفـهـومـيهـ مـعاـ علىـ معـنىـ أـنـهـ يـرـيدـ هـذـاـ وـيرـيدـ ذـاكـ أـيـضـاـ الـذـيـ هوـ مـحـلـ النـزـاعـ؟ـ وإنـ قـلـتـ:ـ لوـ كانـ مـرـيدـاـ لهـذاـ وـلـذـاكـ<sup>٤٥</sup>ـ أـيـضـاـ،ـ كـانـ مـرـيدـاـ لـلـجـمـوعـ،ـ فـلـوـ لمـ يـكـونـ مـرـيدـاـ لـلـجـمـوعـ لـاـ يـكـونـ مـرـيدـاـ لهـذاـ وـلـذـاكـ<sup>٤٦</sup>ـ.

قلنا: لا نسلم لزوم إرادة الجُمُوع لإرادة هذا وذاك، فإنـ منـ شـروـطـ الإـرـادـةـ الـخـطـرـانـ بـالـبـالـ،ـ ويـجـوزـ أنـ يـكـونـ مـرـيدـاـ لهـذاـ وـلـذـاكـ وـيـكـونـ غـافـلـاـ عـنـ الجـمـوعـ مـنـ حـيـثـ هوـ جـمـوعـ لـغـفـلـتـهـ عـنـ الـهـيـثـةـ الـاجـتـمـاعـيـةـ التـيـ هيـ أـحـدـ أـجـزـاءـ الجـمـوعـ.ـ وـلـنـ سـلـمـنـاـ صـحـةـ تـلـكـ الـمـلـازـمـةـ،ـ لـكـنـ لـاـ نـسـلـمـ اـسـتـلـازـامـاـ للـمـلـازـمـةـ التـيـ،ـ وـقـدـمـنـاـ فـيـ المـطـقـ عدمـ اـسـتـلـازـامـاـ لـهـاـ.ـ وإنـ عـنـيـتـ بـهـ الثـانـيـ فـتـخـتـارـ أـنـهـ وـضـعـهـ لـكـلـ وـاحـدـ وـاحـدـ.

قوله: فيـئـذـ يـكـونـ ذـاكـ لـفـظـ مـشـتـركـاـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ أـمـورـ ثـلـاثـةـ،ـ هـذـاـ وـحـدـهـ وـذـاكـ وـحـدـهـ وـجـمـوعـهـاـ.

قلنا: لا نـسـلـمـ،ـ فإـنـهـ لـاـ يـلـزـمـ مـنـ الـوـضـعـ لـهـذاـ وـلـذـاكـ وـضـعـهـ لـلـجـمـوعـ مـنـ حـيـثـ هوـ جـمـوعـ،ـ وـهـذاـ ظـاهـرـ غـايـةـ الـظـهـورـ.

قال: إلاـ أـنـ يـقـالـ:ـ إـنـهـ مـسـتـعـملـ فـيـ الجـمـوعـ وـفـيـ كـلـ وـاحـدـ مـنـ ذـيـنـكـ الـمـفـرـدـيـنـ.

قلنا: هذا السـؤـالـ لـاـ تـوجـيهـ لـهـ أـصـلـاـ،ـ لأنـهـ لـمـ يـأـتـ بـهـ مـنـ كـلـ لـفـظـ مـشـتـركـ لـاـ يـجـوزـ استـعملـهـ فـيـ جـمـوعـ معـانـيـهـ دـخـلـ فـيـ هـذـهـ القـضـيـةـ الـكـلـيـةـ جـمـيعـ الـأـلـفـاظـ الـمـشـتـرـكـةـ،ـ وـمـنـ جـمـلـهـاـ الـلـفـظـ الـمـوـضـعـ مـنـ الـكـلـ

<sup>٤٤</sup> واحد: واحداً، أ.

<sup>٤٥</sup> ولـذـاكـ:ـ وـلـذـاكـ،ـ بـ.

<sup>٤٦</sup> ولـذـاكـ:ـ وـلـذـاكـ،ـ بـ.

ومن كل واحد من جزئيه، فلا يجوز استعماله في المجموع وفي كل واحد من جزئيه الذي هو مجموع معانٍ.

قال في جوابه: لأن إفادته للمجموع تفيد أن الاكتفاء لا يحصل إلا بها، وإفادته لكل واحد من المفردین تفيد حصول الاكتفاء بكل واحد منها وحده.

قلنا: لا نسلم أن إفادته لكل واحد منها تقييد حصول الاكتفاء بكل واحد منها وحده، وإنما يلزم ذلك إن لم يكن مریداً لشيء آخر، بل هو مرید للمجموع، فإن إفاده اللفظ شيئاً ثقتصي الاكتفاء به إذا كان المتكلم مریداً لذلك الشيء فقط، وأما إذا كان مریداً له ولشيء آخر فلا.

[كونيّة: این]

قال في أثناء الكلام على مسألة<sup>٤٥٧</sup> أنه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه معاً: فإن قلت: لو كان مریداً لهذا ولذلك أيضاً، كان مریداً للمجموع. فلو لم يكن مریداً للمجموع لا يكون مریداً لهذا ولذلك، قلنا: لا نسلم لنزوم إرادة المجموع لإرادة هذا وذلك، إلى قوله: ولئن سلمنا صحة تلك الملازمة، لكن: لا نسلم استلزمها للملازمة الثانية، وقد بنا في المنطق، عدم استلزمها لها<sup>٤٥٨</sup>.

أقول: لو جاز انتفاء اللازم مع بقاء الملزم لما كان الملزم ملزوماً ولا اللازم لازماً، وهذا بدائيٌّ<sup>٤٦</sup>، والكلام الذي أحال إليه<sup>٤٥٩</sup> في المنطق لا شك أنه الذي لا يزال الإمام أثير الدين الأبهري<sup>٤٦٠</sup> يورده في كتبه، وهو قوله: إننا<sup>٤٦١</sup> لا نسلم بقاء الملازمة على تقدير صدق انتفاء اللازم، لأنه من الجائز أن يكون انتفاء اللازم محالاً، وال الحال جاز أن يلزمـه محال آخر، وهو أن لا يصدق ما هو صادق في نفس الأمر، وإنما يلزم انتفاء الملزم لانتفاء اللازم إن لو بقيت الملازمة على ذلك التقدير، وهو من نوعـ هذا هو الذي يعولون عليه في هذا الباب وفي كثير من المسائل المنطقية بحيث أنـهم بسببيـة حكموا بفسادـ كثير من قواعدـ المنطقـ الحقيقةـ. وجوابـه أنـ دعوىـ لزومـ انتفاءـ

٤٥٧ مسأله: إضافة في هامش ج.

<sup>٤٨</sup> فإن قلت: لو كان مريداً ... عدم استنذها لها: إلى آخره، ج.

٣٥٩

٤٦٠ الأبهري: + رحمه الله، ب.

٤٦١

الملزم لانتفاء اللازم إنما هو على تقدير بقاء اللازم والملزم على طبيعتهما<sup>٤٦٢</sup> المقتضيَّتين للزوم، إذ معناه أن انتفاء اللازم من حيث هو لازم يلزم منه انتفاء الملزم من حيث هو ملزم. إذ لو لم يعتبر هذه الحقيقة لما كان نفي اللازم نفيًا لللازم بل يكون نفيًا لما ليس بلازم، وليس الكلام في ذلك. ولو كانت الحقيقة المذكورة غير معتبرة في المتصلات وفي كل أمر يدعى فيه الاستلزم واللزوم لما صدق لزوم شيءٍ لشيءٍ<sup>٤٦٣</sup> البَتَة، إذ كل ملزم مع فرض أن لا يكون ملزمًا لا يلزمه شيءٍ، ولهذا اشترط محققو المنطقين في القضية المتصلة إذا كانت موجبة كلية أن التالي يلزمها على كل التقادير التي لا يلزم من اجتماعها بالمقدِّم محال، احترازاً<sup>٤٦٤</sup> عن مثل هذا الإبراد.

[الرازي:]

### المُسَأَّلَةُ السَّادِسَةُ فِي التَّعْرُضِ الْحَاصِلِ بَيْنَ أَحْوَالِ الْلَّفْظِ

اعلم أن الخلل الحاصل في فهم مراد المتكلِّم إنما يحصل بناءً على خمسة احتمالات في اللَّفْظ، وهي احتمال الاشتراك والنُّقل والمجاز والإضمار والتخصيص. والدليل على هذا المحصر أنه إذا انتفى احتمال الاشتراك والنُّقل كان اللَّفْظ موضوًعاً ملنياً واحداً، وإذا انتفى احتمال المجاز والإضمار كان المراد باللَّفْظ ما وضع له، وإذا انتفى احتمال التخصيص كان المراد باللَّفْظ جميع ما وضع له. وعند ذلك لا يبقى خلل البَتَة في الفهم. ثم اعلم أن التعارض الحاصل بين هذه الجهات الخمس يقع على عشرة أوجه، لأنه يقع التعارض بين الاشتراك وبين الأربعة الباقية. ثم بين النُّقل وبين الثلاثة الباقية، ثم بين المجاز وبين الوجهين الباقيين، ثم بين الإضمار وبين التخصيص، فصار المجموع عشرة. الأول: إذا وقع التعارض بين الاشتراك والنُّقل فالنُّقل أولى، لأن عند النُّقل يكون اللَّفْظ لحقيقة مفردة في جميع الأوقات، أما قبل النُّقل فلم ينقول عنه، وأما بعد النُّقل فلم ينقول إليه، وأما الاشتراك فإنه يدخل بالفهم في كل الأوقات، فكان النُّقل أولى. الثاني: إذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز فالمجاز أولى، لأن اللَّفْظ الذي له مجاز، ابن تجربة عن القرينة وجوب حمله على المُحْقِّقة، وإن حصلت القرينة وجوب حمله على المجاز، وحيثُنَّدَ يُفْدَى على كلا التقديرين بخلاف الاشتراك. الثالث: إذا وقع التعارض بين الاشتراك وبين الإضمار

<sup>٤٦٢</sup> طبيعتها: طبيعتها، بـ.

<sup>٤٦٣</sup> شيءٍ: إضافة في هامش جـ.

<sup>٤٦٤</sup> احترازاً: احترازاً، جـ.

فالإضمار أولى. والدليل عليه أن الإضمار إنما يحسن حيث يكون المضمون متعيناً بالضرورة، كقوله تعالى (وَسُقْلَ الْقَزْيَةِ)<sup>٤٦٠</sup>، فإن كل واحد يعلم أن المراد منه: وسائل أهل القرية، وعلى هذا التقدير فالفهم غير مختلف بخلاف الاشتراك فإن الفهم فيه مختلف. الرابع: إذا وقع التعارض بين الاشتراك والتخصيص فالشخص أولى، لأن التخصيص خير من المجاز، على ما سيأتي بيانه، والمجاز خير من الاشتراك على ما تقدم. الخامس: إذا وقع التعارض بين النقل والمجاز فال المجاز أولى، لأن النقل لا يحصل إلا عند اتفاق أرباب اللسان على تغيير الوضع، وهو متذرع أو متعرس، وأما المجاز، فيكفي فيه حصول قرينة تمعن من حل اللفظ على حقيقته، وهي سهلة الوجود. السادس: إذا وقع التعارض بين الإضمار والنقل فالإضمار أولى. والدليل عليه عين ما ذكرناه في أن المجاز أولى من النقل. السابع: إذا وقع التعارض بين النقل والتخصيص فالشخص أولى، لأن التخصيص خير من المجاز، على ما سيأتي بيانه، والمجاز خير من النقل على ما تقدم. الثامن: إذا وقع التعارض بين المجاز والإضمار فال المجاز أولى، لأنه أكثر وقوعاً، والكلثرة تدل على قلة مخالفة الدليل. التاسع: إذا وقع التعارض بين المجاز والتخصيص فالشخص أولى، لأن في صورة التخصيص يبقى اللفظ مستعملاً في شيء من موارده الأصلية، وفي صورة المجاز لم يبق اللفظ مستعملاً في شيء من موارده الأصلية، لأن التغيير فيه أكثر. العاشر: إذا وقع التعارض بين الإضمار والتخصيص فالشخص أولى، لأن التخصيص خير من المجاز الذي هو خير من الإضمار كما تقدم، فكان التخصيص خيراً من الإضمار.

شرط المجاز حصول الملازمة الذهنية، لأنه إذا حصل لفظ يفيد معنى، فهناك أمران: اللفظ ومعناه. فإذا لم يفده اللفظ ذلك المعنى الثالث، ولم يكن فهم معناه مستلزمًا لفهم ذلك الثالث، امتنع حصول فهم ذلك الثالث. ثبّت أن شرط المجاز حصول الملازمة الذهنية. فالملازمة الذهنية على ثلاثة أوجه، أحدها استلزم العلة المعلول. وثانيها استلزم المعلول العلة، لما كان النوع الأول من الملازمة أقوى من النوع الثاني، كان الأول راجحًا على الثاني عند حصول التعارض. وثالثها ملازمة الشيئين المتساوين، كما في المتضادين وكما في الضددين، فإنه عند الشعور بأحد الضدين يحصل الشعور بالضد الآخر. ولما كان الثاني أقوى من الثالث كان الثاني راجحًا على الثالث عند حصول التعارض.

[الكتابي:]

قال: شرط المجاز حصول الملازمة الذهنية، إلى آخره.

قلنا: هذا الدليل إنما يتم إن لو لم يكن اللفظ المستعمل في المعنى المجازي موضوعاً له، وهو منوع. وكيف، فإن المصنف نفسه صرّح به حيث قال: بأن اللفظ إذا كان موضوعاً لمعنى، ثم نقل إلى آخر لأجل مناسبة بينهما، فإنه يسمى ذلك اللفظ بالنسبة إلى الثاني مجازاً، والنقل هو الوضع، غاية ما في الباب ليس وضعاً أولاً، لكن لا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم، اللهم إلا أن يفسر النقل بالاستعمال، وحينئذ يسقط هذا المنع وبقى شيء آخر، وهو أن يقول: لا نسلم أن اللفظ إذا لم يفده ذلك المعنى الثالث ولم يكن فهم معناه مستلزمًا لذلك الثالث، امتنع فهم ذلك الثالث. فإن قلت: لأن نسبة ذلك الثالث إلى هذا اللفظ كنسبته إلى سائر الألفاظ ففهمه منه دون غيره ترجيح من غير مرجع، وهو محال. قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو لم يكن مع اللفظ قرينة حالية أو لفظية تدل على أن المراد هو ذلك الثالث. وكيف، فإن شرط المجاز أن يكون معه قرينة منفصلة دالة على المعنى المجازي. ثم الذي يدل على أن الملازمة الذهنية ليست شرطاً للمجاز جواز إطلاق لفظ الكل وإرادة الجزء وبالعكس مع عدم الملازمة الذهنية بينها، لا على معنى أن تصور المجموع يحصل بدون تصور الأجزاء، فإن ذلك محال، بل على معنى أن المجموع، إذا حصل في الذهن، لا بد وأن تكون الأجزاء حاصلة فيه قبله. فإن قلت: نحن لا نشرط في الملازمة الذهنية

أن يكون تصور اللازم متأخراً عن تصور الملزم، بل صدق هذا القول، وهو أنه كلما حصل الملزم في الذهن حصل اللازم فيه، سواء كان حاصلاً قبله فيه أو لم يكن، فلنا: أي شيء تعني بقولك: كلما حصل حصل؟ تعني به أنه متى حصل الملزم في الذهن ينتقل الذهن من تصوره إلى تصور اللازم، أو تعني به مجرد الصدق؟ فإن عنيت به الأول فهو غير شرط له لما بيناه، وإن عنيت به الثاني فهو باطل، لأنه لو كان كذلك لكان بين جميع الأمور المعلومة ملازمة في الذهن. وكان من علم مسائل عدة ثم علم مسألة أخرى بعدها كان العلم بهذه المسألة مستلزمًا للعلم بتلك المسائل، وهو باطل بالضرورة. وكيف، وقد خرج الإمام وغيره بتفسير الملازمة الذهنية بالقسم الأول.

فإن قلت: هب أن تصور الجموع لا يستلزم تصور الأجزاء على هذا التفسير، لكن لم قلت بأن تصور الأجزاء لا يستلزم تصور الجموع؟ فإن الجزء الأخير متى حصل في الذهن حصل الجموع فيه على هذا التفسير بالضرورة. قلت: نحن نعرض الكلام في الجزء الغير الأخير، على أنا نقول: إطلاق لفظ الجزء العام وإرادة الكل الخاص من أحد وجوه المجازات مع انتفاء الملازمة بينها في الذهن جزماً، وقد صرحت به نفسه في الحصول. والحق في هذا الموضوع أن يقال: مراد الإمام بالمحاجز المذكور هنا دلالة الالتزام، والملازمة الذهنية شرط لدلالة الالتزام لما ذكره. وعلى هذا لا يرد شيء من المنوع والمنقوض، وإنما كان استلزم العلة المعلول أقوى من استلزم المعلول العلة، لأن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول المعين، وأما العلم بالمعلول فلا يستلزم العلم بالعلة المعينة، بل العلم بوجود علة ما.

فإن قلت: هذه العلة غير شاملة لجميع الصور كما استلزمت المعلول في الذهن، فكذلك أفادت وجوده في الخارج، والمعلول استلزم العلة في الذهن فقط، بجانب العلة اختص بالمعنى المذكور، ولا معنى لقوته سوى هذا القدر. ولقلائل أن يقول: لم قلت بأن القوة على هذا التفسير توجب رجحان استلزم العلة المعلول على استلزم العلة المعلول العلة عند التعارض؟ وإنما يلزم ذلك إن لو كان إفاده العلة وجود المعلول في الخارج مستلزمًا لقوته استلزم العلة المعلول في الذهن. نعم للعلة استلزم المعلول في الذهن وإفاده الوجود في الخارج، وإحدى الصفتين لا توجب قوة الأخرى على غيرها. وبالجملة فعليكم البرهان على ذلك. وإنما كان استلزم المعلول العلة أقوى من استلزم أحد الشيئين

المتساوين الآخر كما في المضافين والضدرين، لأن المعلول إذا حصل في الذهن طلب الذهن عليه لكونه معلولاً، ولا كذلك حال المضافين بالنسبة إلى الآخر، فإنهما يحصلان معاً في الوجود والذهن، وليس يتوقف وجود أحدهما على أن يكون بعد وجود الآخر، ولا نعني بالقوة سوى هذا القدر، وفيه ما مر.

[ابن كونته:]

قال في أثناء الكلام على مسألة<sup>٤٦٦</sup> أن شرط الماز حصول الملازمة الذهنية: وإنما كان استلزم الصلة المعلول أقوى من استلزم المعلول الصلة، لأن العلم بالصلة يستلزم العلم بالمعلول المعين، وأما العلم بالمعلول فلا يستلزم العلم بالصلة المعينة، بل العلم بوجود صلة ما. فإن قلت: هذه الصلة غير شاملة لجميع الصور كما استلزمت المعلول في الذهن، إلى قوله: وفيه ما مر<sup>٤٦٧</sup>.  
أقول: إذا كان قد فسر المراد بالقوة بالمعنى<sup>٤٦٨</sup> الذي ذكر، وكان ذلك المعنى حاصلاً ومتحققاً، فالقوة لا محالة حاصلة. فالذى أوردت بعد ذلك لا يقدح في تحقق القوة بذلك المعنى. بقى أن يقال: لم يقدح في ثبوت القوة، بل في انتضائها الرجال عند التعارض. وجوابه أن ذلك مكابرة للمعقول.  
قوله: للصلة استلزم المعلول في الذهن وإفادته الوجود في الخارج، وإحدى الصفتين لا توجب قوة الأخرى على غيرها.

قيل: لم ندع أن إحدى الصفتين تؤثر في الأخرى قوة<sup>٤٦٩</sup>، بل<sup>٤٧٠</sup> أدعينا أن مجموع القوتين أقوى من واحدة منها. والصحيح في الإيراد أن يقال: إنه<sup>٤٧١</sup> وإن كان مجموع<sup>٤٧٢</sup> اللزومين أقوى من اللزوم الواحد وأرجح عند التعقل<sup>٤٧٣</sup>، إلا أن أحد اللزومين لا مدخل له في الدلالة الالتزامية، فلم يبق في

<sup>٤٦٦</sup> مسألة: ، ب.

<sup>٤٦٧</sup> وإنما كان استلزم الصلة ... وفيه ما مر: إلى آخره، ج.

<sup>٤٦٨</sup> بالمعنى: المعنى، ب.

<sup>٤٦٩</sup> قوة: إضافية في هامش ج.

<sup>٤٧٠</sup> بل: لكن، ج.

<sup>٤٧١</sup> إنه: بأنه، ج.

<sup>٤٧٢</sup> مجموع: أحد، ب.

<sup>٤٧٣</sup> التعقل: العقل، ب.

الصور الثلاثة سوى اللزوم الذهني لا غير، وحينئذ لم يبق للترجيع مستند، اللهم إلا بدليل منفصل، وليس في الكلام إشارة إليه. والإنصاف أن الإمام المعترض إلى هذا المعنى أشار، وإن لم يصرح في كلامه، اتکالاً على الفهم من القرينة، وإنما تكلمت فيه سلوكاً لطريقته<sup>٤٧٤</sup> في الإيراد على صاحب الكتاب في كثير من الموضع التي يعلم مقصده منها بالقرينة دون التصرّح. وأنا أرى أن المناقشة<sup>٤٧٥</sup> في أمثل ذلك غير لائقة بأرباب التحقيق<sup>٤٧٦</sup>، وفي غير هذه المسألة لا أسلك هذه الطريقة في الإيراد ولم أسلكها هاهنا إلا ليكون كالمعارضة بالمثل لما يورده<sup>٤٧٧</sup> الإمام المعترض على صاحب الكتاب من أمثالها.

[الرازي:]

#### المسألة الثامنة

الواو العاطفة لا تفيد الترتيب، لأنها قد تستعمل فيما يمتنع حصول الترتيب فيه، كقولهم: نقاتل زيد وعرو. والأصل في الكلام الحقيقة، وإذا كانت حقيقة في غير الترتيب، وجوب أن لا تكون حقيقة في الترتيب، دفعاً للاشتراك، وأنه لو أفادت الترتيب لكن قوله: رأيت زيداً وعمراً قبله، متناقضاً، ولكن قوله: رأيت زيداً وعمراً قبله تكراراً.

[الكتابي:]

قال: الواو العاطفة لا تفيد الترتيب، لأنها قد تستعمل فيما يمتنع فيه حصول الترتيب، إلى آخره. [قلنا:] ووجهه أن يقال: الواو العاطفة تفيد الترتيب، لأنها استعملت فيما يجب فيه حصول الترتيب كقولهم: نكح زيد وجاءه الولد. والأصل في الكلام هو الحقيقة، وإذا كان حقيقة في الترتيب لا يكون حقيقة في غير الترتيب دفعاً للاشتراك. أو نقول أنها حقيقة فيما يجب فيه الترتيب لما مر.

<sup>٤٧٤</sup> لطريقته: لطريقة، ب.

<sup>٤٧٥</sup> المناقشة: + (حاشية) المناقشة ظ، ب.

<sup>٤٧٦</sup> التحقيق: الحقائق، ب.

<sup>٤٧٧</sup> يورده: يورد، ب.

والجمع المطلق لا يجب فيه الترتيب، فلا يكون حقيقة فيه دفعاً للاشتراك. وجوابه أن يقال: لا نسلم أنها استعملت فيها يجب فيه الترتيب، بل استعملت في شيء قارنه الترتيب وهو الجمع المطلق. ولنسلمنا ذلك، لكن لم قلتم بأنه يلزم من استعمالها فيها يجب فيه حصول الترتيب؟ فصدق قولنا: إن الأصل في الكلام هو الحقيقة، كونها حقيقة في الترتيب. وإنما يلزم ذلك إن لو لزم من استعمالها فيها يجب فيه حصول الترتيب استعمالها في الترتيب، وهو منوع، بل عندنا هي استعملت في الجمع المطلق، لكن اتفق إن كان استعمالها في مادة يجب فيها الترتيب، ولا يلزم من استعمالها في الجمع المطلق في مادة يجب فيها الترتيب استعمالها في الترتيب.

ونقول أيضاً: لم قلتم بأنها إذا كانت حقيقة فيها يجب فيه الترتيب، لا تكون حقيقة في الجمع المطلق؟ وإنما يلزم ذلك إن لو كان حقيقة، فما يجب فيه الترتيب مغايرة لحقيقة الجمع المطلق وهو منوع، بل فرد من أفراد الجمع المطلق. قوله: الجمع المطلق لا يجب فيه الترتيب، قلنا: لا نسلم صدق هذه القضية كلية<sup>٤٧٨</sup>، فإن بعض أفراد الجمع يجب فيه الترتيب. وإن ادعيت صدقها جزئية<sup>٤٧٩</sup> فسلم، ولكن لا يفيد الغرض، على أنا نقول: المعنى من استعمال اللفظ فيما وضع له استعماله فيه بعينه أو في فرد من أفراده، وعندئذ قد لا يخلو ما ذكرناه من المنوع.

[الرازي:]

#### المسألة التاسعة

لفظة «إنما» تقييد الحصر، لأن ابن عباس رضي الله عنه فهم الحصر في قوله عليه السلام: إنما الربا في النسبة، وفهمه الصحابة من قوله عليه السلام: إنما الماء من الماء، فنفي وجوب الغسل من غير ماء، ولأن كلمة «إن» للإثبات و«ما» للنفي، فوجب حل «إنما» على إثبات المذكور ونفي ما عداه.

<sup>٤٧٨</sup> كلية، أ.

<sup>٤٧٩</sup> جزئية: جزء، أ.

[الكتابي:]

قال: ولأنَّ كُلَّمَة «إِنْ» لِلإِثْبَاتِ، وَكُلَّمَة «مَا» لِلنَّفِيِّ، فَوُجُوبُ حَمْلِ «إِنْمَا» عَلَى إِثْبَاتِ المَذْكُورِ وَنَفِيِّ مَا عَدَاهُ.

قُلْنَا: لَا نَسْلِمُ، وَإِنَّمَا يَلْزَمُ ذَلِكَ إِنْ لَوْ بَقَى دَلَالَةً كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهَا حَالَةً التَّرْكِيبِ عَلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ حَالَةُ الْاَنْفَرَادِ. وَلَمْ لَا يَحْجُزَ أَنْ يَكُونَ التَّرْكِيبُ أَخْرَجَ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهَا عَمَّا كَانَ يَدْلِي عَلَيْهِ حَالَةُ الْاَنْفَرَادِ؟ أَلَا تَرَى أَنْ قَوْلَنَا: زَيْدٌ قَائِمٌ، يَفِيدُ الْإِخْبَارُ عَنْ قِيَامِ زَيْدٍ، وَقَوْلَنَا: عَمْرُو قَاعِدٌ، يَفِيدُ الْإِخْبَارُ عَنْ قَعْدَةِ عَمْرُو؟ وَإِذَا قُلْنَا: إِنْ كَانَ زَيْدٌ قَائِمًا وَعَمْرُو قَاعِدًا أَخْرَجَ التَّرْكِيبُ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنَ الْقَوْلَيْنِ عَمَّا كَانَ يَدْلِي عَلَيْهِ حَالَةُ الْاَنْفَرَادِ. وَجَوَابُهُ أَنْ يَقَالُ: الْأَصْلُ دُمُّ التَّعْبِيرِ. وَأَمَّا الْمَثَالُ المَذْكُورُ، فَلَا نَسْلِمُ أَنَّ التَّرْكِيبَ أَخْرَجَ الْقَوْلَيْنِ عَمَّا كَانَا عَلَيْهِ حَالَةُ الْاَنْفَرَادِ، بَلْ حَرْفَ الشَّرْطِ وَالْمُجَزَّاءِ. فَلَمَّا قُلْتَ: نَحْنُ لَا نَدْعُ فِي الْمَثَالِ المَذْكُورِ أَنَّ التَّرْكِيبَ أَخْرَجَ الْقَوْلَيْنِ عَمَّا كَانَا عَلَيْهِ حَالَةُ الْاَنْفَرَادِ، بَلْ نَقُولُ: مَا بَقِيَتْ دَلَالَةً كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْ أَجْزَاءِ هَذَا الْمَرْكَبِ عَلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ حَالَةُ الْاَنْفَرَادِ، سَوَاءَ كَانَتْ عَلَيْهِ نَفْسُ التَّرْكِيبِ أَوْ بَعْضُ الْأَجْزَاءِ أَوِ الْجَمْعُ الْمَرْكَبُ مِنْهَا، وَالْأَمْرُ حَالَةُ الْاَنْفَرَادُ بِهَذِهِ الْمَثَابَةِ، قُلْتَ: نَحْنُ لَا نَدْعُ صَدْقَ الْقَضِيَّةِ الْكُلِّيَّةِ، وَإِنَّا لَا نَدْعُ بِقَاءَ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنَ الْأَجْزَاءِ عَلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ الْمُعِينَةِ لِمَا ذَكَرْنَاهُ، فَلَا يَرِدُ عَلَيْنَا مَا ذَكَرْنَاهُ نَفْضًا.

[الرازي:]

#### المسألة العاشرة

الباء في مثل قوله تعالى **هُوَ افْسَخَوْا بِرُءَوِيْسِكُمْ**<sup>٤٨٠</sup> تقييد التبعيض، لأنَّه لا بد وأنْ تقييد فائدة زائدة صوناً لِكَلَامِ الله تَعَالَى عَنِ الْعَبْتِ. وَكُلُّ مَنْ قَالَ بِأَنَّهَا تقييد فائدة زائدة زائدة قال: إنما هي لِلتَّبَعِيسِ، وَإِذَا لمْ يَكُنْ ذَلِكَ الْبَعْضُ مِنْ الْمَقْدَارِ كَانَ مَحْوُلاً عَلَى أَقْلَمِ مَا يَنْطَلِقُ عَلَيْهِ الْإِسْمُ، أَمَّا إِيجَابِ مَسْحِ الْوَجْهِ بِتَامَّهِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى **هُوَ افْسَخَوْا بِرُؤْسِهِمْكُمْ**<sup>٤٨١</sup>، فَذَلِكَ إِنما عَرَفَ مِنَ الْخَبَرِ.

<sup>٤٨٠</sup> سورة المائدَة (٥): ٦.

<sup>٤٨١</sup> سورة المائدَة (٥): ٦.

## الباب الثاني في الأوامر والتواهي وفيه مسائل

### المسألة الأولى

الأمر هو اللفظ الدال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء، وهذا التعريف يشتمل على قيود.  
القيد الأول قوله: اللفظ الدال، فالفائدة فيه أن يتناول جميع الألفاظ الدالة على هذا المعنى، بأي لغة كانت.

القيد الثاني قوله: على طلب الفعل، فنقول: إن ماهية الطلب متصرفة لكل العقلاه تصوراً بديهياً، فإن من لم يمارس شيئاً من الصنائع العلمية ولم يعرف الحدود والرسوم، فإنه قد يأمر وينهى، ويدرك الفرقه البديهيه بين طلب الفعل وبين الطلب الترك وبين كل واحد منها وبين المفهوم من الخبر، ويعلمون بالبديهيه أن ما يصلح جواباً لأحددهما، فإنه لا يصلح جواباً عن الثاني. وكل ذلك يدل على أن هذه الماهية متصرفة تصوراً بديهياً.

القيد الثالث قوله: على سبيل الاستعلاء، فالفائدة فيه أنه لو طلب ذلك الفعل على سبيل التضرع، سي ذلك الطلب دعاء والتيساراً. وإنما يسمى أمراً إذا حصل ذلك الطلب مع الاستعلاء، وإنما شرطنا الاستعلاء لا الغلو، لأن من قال لغيره: أفعل، على سبيل التضرع إليه، لا يقال: إنه أمره، وإن كان أعلى رتبة منه. ومن قال لغيره: افعل، على سبيل الاستعلاء، يقال: إنه أمره، وإن كان أدنى رتبة منه. ولذلك فإنهم يصفون من هذا شأنه بالجهل والمحق من حيث أنه أمر من هو أعلى منه رتبة.

[الكاتب:]

قال: إن ماهية الطلب متصرفة لكل العقلاه تصوراً بديهياً، إلى آخره.

قلنا: هذا إن صح، فإنما يدل على أن تصور الطلب من حيث أنه طلب بديهي، ولا يلزم من ذلك أن يكون تصور طلب الفعل بديهياً الذي هو المذكور في هذا التعريف، لأن طلب الفعل أخص من نفس الطلب، ولا يلزم من تصور الأعم بالبديهيه تصور الأخص بالبديهيه.

وجوابه أن يقول: نحن لا ندعوي أن تصور الأعم بالبديهيه مستلزم لتصور الأخص كذلك، بل نقول: لما كان تصور الطلب من حيث أنه طلب بديهياً، فإذا أضيف إلى شيء كان تصوره بديهياً أيضاً، وإلا لكان إضافته إلى شيء موجباً لاقلابه غير بديهي، وذلك محال.

فإن قلت: لا نسلم استحالة ذلك، فإن تصور المدبر من حيث هو مدبر حاصل لكل أحد إما بالبديهة أو بنوع نفسه، مع أن مدبر البدن غير معلوم بالبديهة، بل لا يعرفه إلا الخواص من الناس بالبحث العميق والنظر الدقيق. وكيف، فإن الناس اختلفوا في حقيقته اختلافات شتى. قلنا: المدبر من حيث هو مدبر معلوم أيضاً بالبديهة حال إضافته إلى البدن، إلا أن ما عرض له مدبرية البدن مشكوك فيه وفرق بين الاعتبارين. ولقلال أن يتجاوز عن هذا ويقول: ما ذكرتُوه يقتضي أن يكون تصور الأمر والنهي أيضاً بدءياً لصدق قولكم حينئذ. فإن من لم يمارس شيئاً من الصنائع العلمية ولم يعرف الحدود والرسوم قد يأمر وبنه، والأمر بالشيء والنهي عنه يقتضي سبق تصور نفس الأمر والنهي، وحينئذ يقع هذا التعريف ضائعاً. وأن من حد شيئاً يجب عليه أن يبين فائدة كل واحد من القيد المأمور في حده، ولا يجب عليه أن يبين أن شيئاً من تلك القيود بدءياً التصور أو مكتسب. نعم، يجب أن تكون تلك القيود أعرف عند العقل من الأمر المطلوب تعريفه، وهو قد فعل ذلك بالعكس. ويمكن أن يجاب عن هذا الأخير بأن يقال: إن هذا إشارة منه إلى جواب عن سؤال مقدر، وهو أن يقال: إن هذا تعريف للأمر يطلب الفعل الذي هو أخفى منه أو مثله في المعرفة، وبين أن تصوره بدءياً دفعاً لهذا التوهم.

[الرازي:]

## المسألة الثانية

الأكثرون اتفقوا على أن صيغة «افعل» تفيد الترجيح، وهولاء اختلفوا. فنهم من قال أنه متعين للوجوب، وهو المختار. ومنهم من قال أنه دائـر بين الوجوب والندب، وهولاء اختلفوا على ثلاثة أوجه، الأول أن يكون اللفظ مشتركاً بينهما بأن يكون حقيقة فيها. والثاني أن يكون حقيقة في أحدهما مجازاً في الثاني، إلا أنه لا يعلم أنه حقيقة في أهـما ومحاجـا في أهـما. الثالث أنه يـفيـدـ التـرجـيـحـ الذـيـ هوـ الـقـدرـ المشـتـركـ بـيـنـ التـرجـيـحـ الـمـالـعـ منـ التـقـيـضـ وـبـيـنـ التـرجـيـحـ الذـيـ يـجـوزـ مـعـهـ التـقـيـضـ، ولاـ دـلـلـةـ فيـ الـبـتـةـ لـأـ عـلـىـ المـعـنـىـ مـنـ التـرـكـ وـلـأـ عـلـىـ الإـذـنـ فـيـهـ. وهذا الـوـجـهـ أـحـسـنـ الـوـجـوهـ الـثـلـاثـةـ. ومنـهـ مـنـ قـالـ أنهـ يـفـيدـ النـدـبـ، وهذاـ القـولـ قـويـ أـيـضاـ.

احتجـ القـاتـلـونـ بـالـوـجـوبـ بـوـجـوهـ، أحـدـهـ قـوـلـهـ تـعـالـىـ لـإـبـلـيـسـ هـمـاـ مـنـعـكـ أـلـاـ شـسـجـدـ إـذـ أـمـرـتـكـ<sup>٤٨٢</sup>ـ، وـلـيـسـ الـمـرـادـ مـنـ الـاستـفـاهـ لـأـنـهـ عـلـىـ اللهـ تـعـالـىـ مـحـالـ، بلـ الذـمـ، فإـنهـ لـأـ عـزـرـ لـهـ فـيـ التـرـكـ بـعـدـ وـرـودـ الـأـمـرـ. هـذـاـ هـوـ الـمـفـهـومـ مـنـ قـوـلـ السـيـدـ لـعـبـدـهـ: مـاـ مـنـعـكـ مـنـ دـخـولـ الدـارـ إـذـ أـمـرـتـكـ؟ـ إـذـ لـمـ يـكـنـ مـسـتـفـهـاـ، وـلـوـ لـمـ يـكـنـ الـأـمـرـ لـلـوـجـوبـ لـمـ ذـمـهـ اللهـ تـعـالـىـ عـلـىـ التـرـكـ، وـلـكـانـ لـإـبـلـيـسـ أـنـ يـقـولـ: إـنـكـ أـمـرـتـيـ بـالـسـجـودـ، وـمـاـ أـوـجـبـتـهـ عـلـىـ، فـكـيفـ تـلـوـمـنـيـ<sup>٤٨٣</sup>ـ؟ـ فـإـنـ قـلـتـ: لـعـلـ الـأـمـرـ فـيـ تـلـكـ اللـغـةـ يـفـيدـ الـوـجـوبـ، فـلـمـ قـلـتـ بـأـنـهـ فـيـ هـذـهـ اللـغـةـ كـذـلـكـ؟ـ قـلـتـ: الـظـاهـرـ يـقـضـيـ تـرـيـبـ الذـمـ عـلـىـ مـخـالـفـةـ الـأـمـرـ، فـتـخـصـيـصـهـ بـأـمـرـ خـاصـ خـلـافـ الـظـاهـرـ. الـثـانـيـ قـوـلـهـ تـعـالـىـ هـوـإـذـاـ قـيـلـ لـهـمـ اـرـكـفـوـ لـأـ يـرـكـفـوـنـ<sup>٤٨٤</sup>ـ ذـهـبـ

عـلـىـ أـنـهـمـ تـرـكـواـ مـاـ قـيـلـ لـهـمـ: اـفـعـلـوهـ. وـذـلـكـ يـفـيدـ أـنـ ظـاهـرـ الـأـمـرـ لـلـوـجـوبـ.

الـثـالـثـ أـنـ عـلـيـهـ الصـلـاـةـ وـالـسـلـامـ دـعـاـ أـبـا سـعـيدـ الـخـدـرـيـ رـضـيـ اللـهـ عـنـهـ فـلـمـ يـجـبـهـ، لأنـهـ كـانـ فـيـ الصـلـاـةـ. فـقـالـ عـلـيـهـ السـلـامـ: مـاـ مـنـعـكـ أـنـ تـجـبـ، وـقـدـ سـمـعـتـ قـوـلـهـ تـعـالـىـ هـيـاـ أـئـمـاـ الـذـيـنـ آمـمـوـ اـشـتـجـبـيـوـ اللـهـ وـلـلـرـسـوـلـ إـذـاـ ذـعـاـكـمـ<sup>٤٨٥</sup>ـ؟ـ فـذـمـهـ عـلـىـ عـرـكـ الـاسـتـجـابـةـ عـدـ وـرـودـ الـأـمـرـ. وـذـلـكـ يـدـلـ عـلـىـ أـنـ مـجـرـدـ الـأـمـرـ لـلـوـجـوبـ.

<sup>٤٨٢</sup> سورة الأعراف (٧): ١٢.

<sup>٤٨٣</sup> سورة المرسلات (٧٧): ٤٨.

<sup>٤٨٤</sup> سورة المرسلات (٧٧): ٤٨.

<sup>٤٨٥</sup> سورة الأنفال (٨): ٢٤.

الرابع قوله عليه السلام: لو لأن أشق على أمتي لأمرهم بالسوالك عند كل الصلاة، وكلمة «لولا» تفيد انتفاء الشيء لأجل وجود غيره، فهابها تفيد انتفاء الأمر لأجل وجود المشقة، فهذا يقتضي أن السوالك غير مأمور به، وأجعنت الأمة على أن السوالك مندوب، فوجب أن لا يكون المندوب مأموراً به. وإذا ثبتت هذا ظهر أن الأمر لا يحصل إلا عند الوجوب.

الخامس: روی في خبر بربرة أنها قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم: أتأمرني بذلك؟ فقال عليه السلام: لا، إنما أأشفع، نفي الأمر مع حصول الشفاعة الدالة على التدبية، وذلك يدل على أن المندوب غير مأمور به.

السادس قوله عليه السلام: إذا أمرتكم بشيء فأنتوا منه ما استطعتم. لا يقال: إن قوله: فأنتوا منه، صيغة أمر، فالاستدلال به على أن الأمر للوجوب إثبات الشيء بنفسه وهو حال، لأننا نقول: إن الأمر الأول دل على أصل الرجحان، فلما قال مرة أخرى: فأنتوا منه ما استطعتم، امتنع أن يكون المراد من قوله: فأنتوا منه، أصل الترجيح، وإلا لزم التكرار الحالي عن الفائدة، فوجب حله على فائدة زائدة، وتؤكد الطلب بحيث يمنع من الترك فائدة زائدة، فوجب حله عليه، إلا أن يذكر الخصم ما يصلح معارضًا، ثم تأكد ما ذكرنا بقوله: ما استطعتم، فإنه يفيد المبالغة التامة في الطلب، وذلك يفيد المع من الترك.

السابع أن تارك المأمور به عاص، وكل عاص يستحق العقاب. فثارك المأمور به يستحق العقاب، ولا معنى لقولنا: إن الأمر يفيد الوجوب، إلا هذا. أما الأول، فقوله تعالى ﴿وَلَا أُغَصِّي لَكَ أَمْرًا﴾<sup>٤٨٦</sup> وقوله ﴿أَفَقْصَيْتَ أَمْرِي﴾<sup>٤٨٧</sup> وقوله تعالى ﴿لَا يَغْضُونَ اللَّهَ مَا أَمْرَهُ﴾<sup>٤٨٨</sup>. وأما الثاني فقوله تعالى ﴿فَوَمَنْ يَغْصِبَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ فَإِنَّ لَهُ تَارِكَ جَهَنَّمَ﴾<sup>٤٨٩</sup>.

الثامن أن العبد إذا لم يفعل ما أمره به سيده اقتصر العقلاء للغة في تعليل حسن ذمه على أن يقولوا: أمره سيده بكذا، فلم يفعل. فدل كون هذا المفهوم علة في تعليل حسن الذم على أن ترك المأمور به يوجب الذم.

التاسع أن لفظ «افعل» يدل على طلب الفعل، فوجب أن يكون مانعاً من عدمه كالتبرير، فإنه لما دل على وجود الشيء كان مانعاً من عدمه. والجامع بينهما هو أن اللفظ، لما وضع لإفادته معنى، وجب أن

<sup>٤٨٦</sup> سورة كهف (١٨): ٦٩.

<sup>٤٨٧</sup> سورة طه (٢٠): ٩٣.

<sup>٤٨٨</sup> سورة التحرير (٦١): ٦.

<sup>٤٨٩</sup> سورة الجن (٧٢): ٢٣.

يكون مانعاً من تقييد تلك الفائدة تكميلاً لذلك المقصود وتفويتاً لحصوله. فإن قالوا: لم لا يجوز أن يقال: إن صيغة «افعل» لا تقييد إلا أن إدخال المصدر في الوجود أولى، فنقول: لو كان الأمر كذلك لزم أن يقال: إن صيغة الماضي والمضارع لا تقييد إلا أنه أولى بالحصول، لأن المشتق منه بالنسبة إلى الماضي والمستقبل، والأمر واحد.

العاشر أن حمل اللفظ على الوجوب أحوط، فوجوب المصير إليه. وذلك صوناً للنفس عن ضرر الخطأ، فبالتقدير أن يكون اللفظ موضوعاً للوجوب، كان اعتقاد كونه نديباً جملأ وبالقصد، فالخطأ قائم في الاعتقاد على كلا التقديرتين. وأما في الفعل، فحمله على الوجوب أحوط، لأن بتقدير أن يكون نديباً كان الإتيان به خالياً عن الخطأ، وبالتقدير أن يكون للوجوب كان الإتيان به متعميناً، فثبتت أن هذا أحوط.

احتاج القائلون بالندب بوجوهه، الأول أن هذه الصيغة وردت حيث صدق فيه الوجوب ثانية، وحيث صدق فيه الندب أخرى. ولا يمكن أن يكون حقيقة فيها، وإلا لزم الاشتراك وهو خلاف الأصل، ولا أن يكون حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر، لأن المجاز خلاف الأصل، فوجب أن يكون حقيقة في القدر المشترك، وهو عرجيغ جانب الفعل على الترك، لأن هذا المفهوم قدر مشترك بين الترجيح المانع من الترك الذي هو الوجوب وبين الترجيع الذي يجوز معه الترك الذي هو المندوب، وما به المشاركة غير ما به المخالفة وغير مستلزم له، فهذا اللفظ لا يقيد إلا أصل الرجحان. وفي هذا المقام، إن أردنا نصرة قول من يقول: إن هذه الصيغة محتملة للوجوب والندب، اكتفينا بهذا التذر. وإن أردنا نصرة قول من يقول: إنها تقييد الندب، قلنا: لما ثبت أن هذه الصيغة دلت على أصل الرجحان، وقد كان جواز الترك ثابتاً بمقتضى البراءة الأصلية، فحينئذ يحصل العذر أن طرف الفعل راجح، وأن الترك غير منوع منه، وذلك هو الندب.

المحة الثانية: لو جعلنا هذه الصيغة حقيقة في الوجوب لكن استعمالها في المندوب تركاً لمدلول اللفظ. أما لو قلنا: إنه يفيد الترجيع الذي هو القدر المشترك بين الوجوب والندب، وإن جواز الترك يثبت بمقتضى البراءة الأصلية، كان استعمالها في الوجوب إثباتاً لأمر زائداً على مقتضى اللفظ، ولم يكن رفعاً لقتضاه. ولا شك أن الثاني أولى فكان حل اللفظ عليه أول.

المحة الثالثة: النافي للوجوب قائم، لأنه حرج فيكون منفياً لقوله تعالى **«وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»**<sup>٤٩٠</sup>. وأيضاً، عسر فيكون منفياً بقوله تعالى **«يُرِيدُ اللَّهُ أَكْمَلُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ لِكُمُ الْعُشْرَ»**<sup>٤٩١</sup>.

<sup>٤٩٠</sup> سورة الحج (٢٢): ٧٨.

<sup>٤٩١</sup> سورة البقرة (٢): ١٨٥.

وأيضاً، إثبات السبيل على المحسنين فيكون منفياً بقوله تعالى (مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَيِّلٍ)<sup>٤٩٢</sup>، وضرر، فيكون منفياً بقوله عليه الصلاة والسلام: لا ضرر ولا ضرار في الإسلام. تركها العمل بهذه العمومات الخارجة عند التصریح بالإيجاب، إما باللفظ أو بالقرائن الحالية فيبقى عند الاقتدار على هذه الصيغة على وفق الأصل.

**الحججة الرابعة:** مقتضى البراءة الأصلية عدم التكاليف. خالفنا هذا الدليل عند ورود هذه الصيغة في إثبات أصل الرجحان، فوجب أن لا يفيد الإيجاب، لأن فيه زيادة الخالفة، وكلما كانت الخالفة أقل كان أولى.

**الجواب:** لما تعارضت الدلائل كان الترجيح معنا، لأنه أحوط وأنه أكثر فائدة وأنه أوفق لعمل الصحابة وأنه حل اللفظ على أهم المطالب.

[الكاتبي:]

قال: الرابع قوله عليه السلام<sup>٤٩٣</sup>: لو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسوالك، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم أن هذا الوجه الذي بعده يدل على أن الأمر للوجوب<sup>٤٩٤</sup> ، بل يدل على أنه ليس للندب، ولا يلزم من عدم كونه للندب كونه للوجوب لجواز أن يكون للترجيح الذي هو العدد المشتركة بينهما. وجوابه أن يقال: هذان الوجهان كما دلا على أنه ليس للندب، فيدلان أيضاً على أنه ليس للترجيح المشتركة دلالة ظاهرة، لأن الإجماع كما انعقد على أن السوالك مندوب، فكذلك ينعقد على أنه راجح بالمعنى الأعم. والشفاعة، كما دلت على الندبية، فكذلك دلت على الرجحانية المشتركة. ولما كان كذلك ترك ذكره اعتماداً على فهم ذلك من المذكور.

قال: لا يقال: [إن قوله: فأتوا منه، صيغة أمر، إلى آخره.]

قلنا: هذا السؤال بظاهره لا يدل على أن هذا إثبات الشيء بنفسه، فلا بد من تقريره، وهو أن يقول: صيغة فأتوا، إنما يدل على أن الأمر للوجوب إن لو كان الأمر للوجوب، ولا يعني بإثبات الشيء بنفسه سوى هذا القدر. وهذا هو الذي يعبرون عنه ثاره بالمصادرة على المطلوب وتارة

<sup>٤٩٢</sup> سورة التوبة (٩): ٩١.

<sup>٤٩٣</sup> السلام: إضافة في هامش ١.

<sup>٤٩٤</sup> للوجوب، ١.

بإثبات الشيء بما لا يثبت إلا بعده. إذا عرفت هذا فنقول: الجواب المذكور في الكتاب إن صح لا يدفع هذا السؤال، بل هو بظاهره إبانة لكيفية الاستدلال بهذه الآية على أن الأمر للوجوب، بل الجواب الدافع لهذا السؤال هو كشف المقدمة الفاسدة، وذلك بأن نقول: لا نسلم أن هذه الصيغة إنما تدل على أن الإيتان بالمؤمر به واجب إن لو كانت للوجوب، وإنما يكون كذلك إن لو كان الاستدلال بمجرد هذه الصيغة على وجوب الإيتان بالمؤمر به، ولسنا نفعل ذلك، بل نقول: الأمر الأول دل على أصل الرجحان، والأمر الثاني لا بد له من فائدة زائدة صوناً لكلام الرسول عليه السلام عن العبث. والمع من الترك فائدة زائدة مناسبة فحمل عليه. ومن المعلوم البين أن إثبات هذا العدد بهذه الصيغة لا يتوقف على كونها للوجوب. فإن قلت: هذه الصيغة تفيد المنع من الترك الذي هو الجزء الأخير للوجوب، والمفید للجزء الآخر مفید للمجموع من حيث هو مجموع، فهذه الصيغة تفید وجوب الإيمان بالمؤمر به، ولا تفید وجوب الإيتان بالمؤمر به إلا إذا كانت للوجوب، قلنا: أي شيء تعني بقولك: لا تفید وجوب الإيتان بالمؤمر به، إلا إذا كانت للوجوب؟ تعني به أن إفادتها لوجوب الإيتان بالمؤمر به يتوقف على كونها للوجوب، أو تعني به أنها متى أفادت وجب الإيتان بالمؤمر به كانت للوجوب؟ فإن عنيت الأول، فلا نسلم صدقه، والمستند قد مر. وإن

عنيت الثاني، فسلم وحق، ولكن لم قلت بأنه يلزم من هذا إثبات الشيء بنفسه؟

إن قلت: تعني به الأول، والدليل على صحته هو أن هذه الصيغة تفید وجوب الإيتان بالمؤمر به لما مر، ووجوب الإيتان بالمؤمر به مركب من الوجوب والإيتان بالمؤمر به، والأجزاء أقدم بالذات من الكل، فالوجوب أقدم بالذات من وجوب الإيتان بالمؤمر به، والمفید للكل يفید الأجزاء أولًا ثم الكل. فالصيغة المفيدة لوجوب الإيتان بالمؤمر به تفید أولًا للوجوب، ثم وجوب الإيتان بالمؤمر به، فعلم أن إفادتها للإيتان بالمؤمر به<sup>٤٩٥</sup> يتوقف على كونها للوجوب، قلت: لا نسلم حصولحقيقة مركبة من الوجوب والإيتان بالمؤمر به، فإنه لا يلزم من إضافة شيء إلى شيء حصولحقيقة مركبة من المضاف والمضاف إليه. لا ترى أنا نقول: كان زيد [في الدار] وغلام عند عمرو، مع أنه لم يحصل حقيقتان مركبتان أحدهما من الدار وزيد والأخرى من الغلام وعمرو.

<sup>٤٩٥</sup> تفید أولًا للوجوب ... بالمؤمر به: مكرر في أ.

فإن قلت: نحن لا ندعى حصول حقيقة مركبة منها في نفس الأمر، بل نقول: الصيغة المفيضة لفهم وجوب الإتيان بالأمر به تفيد أولاً فهم الوجوب، لأن اللفظ المفيض للكل يفيد الأجزاء أولاً، قلنا:<sup>٤٩٦</sup> لا نسلم أن اللفظ المفيض للكل يفيد الأجزاء أولاً، وإنما يلزم إن لو كان اللفظ المفيض للكل مفيضاً<sup>٤٩٧</sup> لكل جزء، وهو منع لجواز أن يكون بعض الأجزاء معلوماً دائماً أو حاصلاً بلفظ آخر. لم قلتم بأنه ليس كذلك؟ لا بد له من دليل. فإن قالوا: لم لا يجوز أن يقال: إن صيغة «افعل» لا تفيد إلا أن إدخال المصدر في الوجود أولى؟ قلنا: هذا المنع لا وجه له أصلاً بعد تسليم الدليل الذي ذكره، وهو القياس المطرد على أن الفعل مانع من الترك. وإذا كان كذلك فالجواب المذكور في الكتاب لهذا المنع يكون جواباً بالمنع غير وارد، فيكون ساقطاً. ويمكن أن يجعل هذا الجواب ابتداء دليلاً على أن الأمر للوجوب، وهو أن يقال: إن صيغة «افعل» دلت على أصل الفعل، فلا يخلو إما أن تفيد مع ذلك وجوب الفعل أو أولويته<sup>٤٩٧</sup> لانعقاد الإجماع على إفادته لأحدهما مع دلالته على طلب الفعل. والثاني باطل، لأنه لو كان كذلك للزم أن يقال: إن صيغة الماضي والمضارع لا تفيد إلا أولوية الفعل لاتخاذ المسبق منه بالنسبة إلى الماضي والمستقبل.

ولذلك قال: وإن أردنا نصرة قول من قال أنها للندب، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم أنه يلزم من هذا إفاده صيغة الأمر للندب<sup>٤٩٨</sup> الذي هو المطلوب من هذا البرهان، وإنما يفيد ذلك لو أفادت كل واحد من أجزاء مفهوم الندب. وليس كذلك، بل هي إنما تفيد أصل الرجحان فقط، ولا يلزم من إفاده اللفظ لشيء إفادته للمجموع المركب منه ومن غيره. وجوابه أن يقال: نحن لا ندعى أن صيغة الأمر تفيد كل واحد من أجزاء الندب حتى يتوجه ما ذكرته من المنع، بل نقول أنها تفيد المجموع المركب من جواز الترك ورجحان الفعل على معنى أنها متى تحققت تتحقق هذا المجموع. والأمر كذلك لأن جواز ترك الفعل سبب لمقتضى البراءة الأصلية وهي إفاده الرجحان، فتى حصلت يحصل هذا المجموع ضرورة، اللهم إلا إذا عرف عدمه بدليل من خارج، ولا

<sup>٤٩٦</sup> مفيضاً: مفيض، أ.

<sup>٤٩٧</sup> أولويته: أوليته، أ.

<sup>٤٩٨</sup> للندب: الندب، أ.

يلزم من إفادتها للمجموع من حيث هو مجموع إفادتها لكل جزء. نعم، يجب إفادتها لجزء ما، وهو كذلك.

قال: الحجة الثانية: لو جعلنا هذه الصيغة حقيقة في الوجوب لكان استعمالها في المندوب<sup>٤٩٩</sup> ترکاً لمدلوله فقط، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم تغاير هذه الحجة للوجه الذي هو القدر المشترك بين الوجوب والندب الذي هو أحد مقدمات الوجه الأول. غاية ما في الباب أنه ذكر عليه دليلاً آخر لكن ذلك لا يوجب تغاير الحجة للوجه الأول، لأن كثرة الدليل على مقدمات الحجة لا توجب تغاير الحجج، وليس له أن يقول أنها لو كانت حقيقة في الوجوب لكان استعمالها في المندوب ترکاً لمقتضاهما. ولو كانت حقيقة في الندب لكان استعمالها في الوجوب إثباتاً لشيء ما دلت الصيغة عليه، لا بالنفي ولا بالإثبات. فكان هذا أولى لأن نسلم ذلك، بل هو إثبات لشيء دلت الصيغة عليه بالنفي جزماً، وبعد التجاوز عن المنع يصير معارضاً مثله.

فإن قلت: نحن لا نقول هذا، بل نقول: صيغة الأمر حقيقة في القدر المشترك، وجواز الترک ثبت بمقتضى البراءة الأصلية، لأنه لو انتفى هذا المجموع لكان الصيغة حقيقة فيها، أعني الوجوب والندب، أو في أحدهما لانعقاد الإجماع على كونها حقيقة في أحد هذه الأمور الثلاثة، وليس حقيقة فيها، وإلا لزم الاشتراك، وأنه خلاف الأصل ولا في شيء منها، لأنها لو كانت حقيقة في أحدهما لكان استعمالها في الآخر ترکاً لمقتضاهما، وذلك بخلاف الأصل، قلنا: لا نسلم لنزوم أحد هذين الأمرين لعدم هذا المجموع. وأما الإجماع، فلا نسلم دلالته عليه، وإنما يدل إن لو كان انتفاء المجموع بانتفاء كون الصيغة حقيقة في القدر المشترك، وهو منع جواز أن يكون انتفاء بانتفاء الجزء الآخر، وهو ثبوت جواز الترک بمقتضى البراءة الأصلية، وبعد التجاوز عنه فلا نسلم أن هذا أيضاً غير الأول، بل هو إثبات لمجموع مقدمتي الدليل من حيث هو مجموع بدليل آخر، وذلك أيضاً لا يوجب المغایرة. فالحاصل أن هذا الوجه لا يفيد كون الأمر مفيداً للندب، بل كونه مفيداً للقدر المشترك.

قال: الحجة الثالثة. النافي للوجوب قائم، إلى آخره.

قلنا: المطلوب من هذه الحجة إما إثبات كون الصيغة حقيقة في القدر المشترك أو إثبات كونها حقيقة في الندب، لأن الكلام فيه، وهذه الحجة لا تقييد أحدهما على التعين، لأنها تقييد عدم كونها حقيقة في الوجوب، ويستلزم ذلك كونها حقيقة في أحدهما على التعين. وجوابه أن يقال: المطلوب من هذه الحجة إثبات مفهوم الندب عند ورود هذه الصيغة، لأن هذه الحجة تقييد كونها حقيقة في أحدهما على ما سلتم، فذلك الأحد إن كان هو البدن فقد حصل المرام.

فإن قلت: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كانت الحقيقة مراده، لأن الأصل في الكلام هو الحقيقة، وإن كان ذلك الأحد هو القدر المشترك. وقد ثبت جواز الترك بمقتضى البراءة الأصلية، فثبتت مفهوم الندب أيضاً. فإن قلت: هذا الوجه وإنما يفيد هذا المطلوب بواسطة انضمام الوجه الأول إليه، وكان في الأول كفاية، قلنا: لا نسلم احتياجه إليه وعدم احتياجه إليه ظاهر، فإنما بينما في الوجه الأول أن هذه الصيغة حقيقة في القدر المشترك على التعين، وفي هذا الوجه ما احتجنا إلى تلك المقدمة، وذلك يوجب استغناء عنه.

والكلام في الحجة الرابعة كالكلام في هذه الحجة بعينه، وأنت قادر على إثبات القدر المشترك عند ورود الصيغة بهاتين الحجتين بعد معرفتك ما ذكرنا في إثبات الندب بها.

[الرازي:]

### المسألة الثالثة

الأمر الوارد عقيب الحظر يفيد الوجوب. وقال بعض من يسلم أن أصل الأمر للوجوب: إنه إذا ورد الحظر أفاد الإباحة. لنا أن المقتضي للوجوب قائم، فإنما بينما أن ظاهر الأمر للوجوب، وقيد كونه وارداً بعد الحظر لا يصلح معارضًا لذلك المقتضي، لأنه كما جاز الانتقال من المع إلى الإذن فقد يجوز أيضاً الانتقال من المع إلى الإيجاب.

## المسألة الرابعة

الأمر لا يفيد التكرار، يعني أنه يفيد أصل الطلب الذي هو القدر المشترك بين المرة الواحدة وبين التكرار، لا يعني أنه موضوع لأحدهما بعينه إلا أنا لا نعرفه. وقال قوم: إنه يفيد التكرار. لنا وجوه، الأول أن هذه الصيغة وردت في موارد التكرار مرة وفي موارد الوحيدة أخرى، والأصل عدم الاشتراك والمجاز، فوجب جعلها حقيقة في الطلب الذي هو القدر المشترك بين المرة الواحدة وبين التكرار، والمثال على ما به الاشتراك غير دال على ما به الامتياز، لا بالوضع ولا بالالتزام، فوجب أن لا يكون في هذا اللفظ دلالة على التكرار.

الثاني أن هذه الصيغة، لو دلت على التكرار، لدلت إما على التكرار الدائم، وهو باطل بالإجماع، أو على التكرار بحسب وقت معين. وهذا أيضاً باطل، لأن اللفظ لا دلالة فيه على تعين ذلك الوقت، فوجب أن لا يدل على التكرار.

الثالث، لو قال: افعل دائماً أو لا دائماً، لم يكن الأول تكراراً ولا الثاني نقضاً.

الرابع، اتفقا على أنه لا معنى للأمر إلا طلب إدخال المصدر في الوجود، ولا معنى لصيغة الماضي إلا الإخبار عن حصول المصدر في الزمان الماضي، ثم المصدر لا دلالة فيه على التكرار، وإنما صدقت صيغة الماضي إلا عند التكرار، فوجب أن لا يفيض الأمر التكرار.

الخامس، لو قلنا: إن الأمر يفيد التكرار، فيحيط لا يفيضه لزم ترك العمل بمقتضى اللفظ، ولو قلنا: إنه لا يفيضه، فيحيط حصل التكرار حصلت زيادة لا يتعلق اللفظ بها، لا ثبوتاً ولا عدماً، ولا شك أن هذا أولى.

ال السادس أن الإيجاب حرج وعسر وضرر، فكان على خلاف الدليل، والقول بعدم التكرار تقليل له، فكان أولى.

جية المخالف أمور، الأول، النهي يفيد التكرار فكذا الأمر، لأن كل واحد من الضدين يجب أن يكون حكمه مثل حكم الآخر. الثاني، يصح أن يقال: صل إلا في الوقت الفلافي، والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فيه، وذلك لا يتم إلا إذا كانت هذه الصيغة متناولة لكل الأوقات. الثالث أن جمله على التكرار أحوط، فوجب المصير إليه لقوله عليه السلام: دع ما يربيك إلى ما لا يربيك.

الجواب عن الأول من وجوه، الأول أن النهي يقتضي الترك المستمر في جميع أجزاء الزمان بالاتفاق، والأمر لا يوجب الفعل المستمر في جميع أجزاء الزمان. الثاني أن النهي منع من تكون الماهية، والامتناع عنها في الوجود لا يتحقق إلا بالامتناع عن جميع أجزاء الزمان. أما الأمر، فهو حمل المكلف

على إدخال الماهية في الوجود، وذلك يكفي في العمل به إدخالها في الوجود مرة واحدة. الثالث أن الأمر والنفي يجريان بجرى الإيجاب والسلب، فكما أن السالبة الكلية الدائمة يكفي في ارتفاعها حصول الموجة الجزئية في وقت واحد، فكذلك النفي كالسالبة الكلية الدائمة، والأمر كالموجة الجزئية. وعن الثاني أن الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله تحت اللفظ لا ما يجب. ولن سلمنا ذلك، لكن لم لا يجوز أن يقال: حصول هذه الاستثناءات صار قرينة دالة على معنى التكرار. فإذا لم توجد هذه القريئة، لم يحصل المقتضي لوجوب التكرار.

وعن الثالث أن ترك التكرار قد يكون أحوط، فإنه إذا قال السيد لمملوكه: ادخل الدار، فلو أنه أخذ يدخل الدار في كل الأوقات، ربما استوجب اللوم. وهذا الكلام يصلح، لأن يستدل به في أول المسألة.

[الكاتبي:]

قال: لو قال: افعل دائماً أو لا دائماً، لم يكن الأول تكراراً ولا الثاني نقضاً.

قلنا: لا نسلم، فإن عند من يقول: الأمر مفيد للتكرار، يكون الأول تكراراً والثاني نقضاً.

قال: وأما الأمر، فهو حمل [المكلف] على إدخال الماهية في الوجود، وذلك يكفي في ... العمل به من واحدة.

قلنا: لا نسلم، فإن هذه مصادرة على المطلوب، بل الأمر عندي هو حل على إدخال الماهية في الوجود بصفة التكرار، وذلك لا يكفي في العمل به مرة واحدة.

فإن قلت: الأمر لا يخلو إما أن كان حملاً على إدخال الماهية في الوجود لصفة التكرار أو لم يكن، وكيف ما كان يكفي في العمل به مرة واحدة، أما إذا كان حملاً على إدخال الماهية في الوجود لصفة التكرار ما يحمل على إدخال الماهية في الوجود لصفة التكرار حمل على إدخال الماهية، لأن الأمر بالشيء أمر بما لا يتم إلا به، والحمل على إدخال الماهية في الوجود يكفي في العمل به مرة واحدة، ينتج أن الأمر يكفي في العمل به مرة واحدة، وأما إذا لم يكن حملاً على إدخال الماهية في الوجود بصفة التكرار كان حملاً على إدخال الماهية في الوجود مطلقاً أو مقيداً بعدم التكرار. وكيف كان يكفي في العمل به مرة واحدة. قلنا: أي شيء تعني بقولك: الحمل على إدخال الماهية في الوجود

يكفي في العمل به مرة واحدة؟ تعني به كل ما هو حمل على إدخال الماهية في الوجود يكفي في العمل به مرة واحدة، أو تعني به بعض ما هو حمل على إدخال الماهية في الوجود يكفي في العمل به مرة واحدة؟ وإن عنيت به الأول، فلا نسلم صدقه، فإن عندنا بعض ما هو حمل على إدخال الماهية في الوجود لا يكفي في العمل به مرة واحدة، وهو الذي يتكون بصفة التكرار. وإن عنيت به الثاني فسلم، ولكن لا نسلم إنماجها لقولنا أن الأمر يكفي في العمل به مرة واحدة، لجواز أن يكون حمل الحكم على في هذه الجزئية غير حمل الحكم عليه في المقدمة الأولى.

قال: الأمر والنهي مجريان الإيجاب والسلب، إلى آخره.

قلنا: أي شيء تعني بهذا الكلام؟ تعني به أن الأمر والنهي لا يصدقان على شيء واحد ولا يكذبان عليه كحال الإيجاب والسلب؟ أو تعني به أنهما لا يصدقان ولكن يكذبان، أو تعني به عكس هذا؟ فإن عنيت به الأول، فلا نسلم ذلك، فإن الشيء الواحد جاز أن لا يكون مأموراً به ولا منهيًّا عنه. وكيف، وجميع المباحثات والمندوبات كذلك. وإن عنيت به الثاني فسلم، ولكن لم قلتم بأنه يلزم من هنا أن يكون الأمر كالمحاجة الجزئية على معنى أنه يتحقق الأمر حيث كذب النهي أو صدق دخول الماهية في الوجود مرة واحدة، فإن ذلك عين المتنازع؟ وليس لأحد أن يقول: لو لم يتحقق الأمر لتحقق النهي، لأننا نتكلّم على تقدير جواز كذبهما. وإن عنيت به الثالث بفطحانه ظاهر لما مر، وأن النهي عن الشيء يقتضي الامتناع عنه والأمر به يقتضي وجوب الإتيان به، ف تكون الشيء الواحد واجب الإتيان ومحظى الإتيان، وذلك محال بالضرورة.

قال: ولكن سلمنا ذلك، لكن لم لا يجوز أن يقال: إن هذا الاستثناء صار قرينة دالة على إفادته التكرار، إلى آخره.

قلنا: هذا الكلام لا توجيه له بظاهره، فلا بد له من توجيهه. وطريقه أن نقول: ولكن سلمنا ذلك، لم قلتم بأنه يلزم من هذا كون الأمر من حيث هو هو؟ أو كون كل واحد من أفراده مفيداً للتكرار الذي هو محل النزاع؟ وإنما يلزم ذلك إن لو حصل اقتران الاستثناء بكل واحد من أفراد الأمر، وهو منع. نعم، الأوامر التي حصل اقتران الاستثناء بها تقييد التكرار، إما كون الكل كذلك أو الأمر من حيث هو أمر كذلك بغير لازم مما ذكرتم. لا يقال: نحن لا نقول ذلك بل نقول: لو لم يكن الأمر من حيث هو أمر مفيداً للتكرار لما جاز اقتران الاستثناء بشيء من أفراد الأوامر، واللازم

باطل فالملزم مثله. بيان الملازمة أنه لو جاز اقتران الاستثناء بشيء من أفراد الأوامر لكان الأمر من حيث هو أمر مفيداً للتكرار لوجود الأمر من حيث هو أمر في كل واحد من أفراده. وكون الاستثناء إخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ، لأننا نقول: لا نسلم صدق الملازمة الثانية، وإنما يلزم ذلك لو حصل اقتران الاستثناء بشيء من أفراد الأوامر وهو منوع، فإنه لا يلزم من جواز الشيء حصوله. ولتن سلمنا حصول الاستثناء بالفعل، لكن لم قلتم بأنه يلزم من حصوله بالفعل وجود مسمى الأمر في كل واحد من أفراد الأوامر، وكون الاستثناء إخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ، كون الأمر من حيث هو أمر مفيداً للتكرار؟ وإنما يلزم ذلك إن لو كان الاستثناء مقترباً بالأمر من حيث هو أمر وهو منوع، بل هو مقترب بالامر المفید المعروض بالخصوصية أو بالجملة المركبة من مسمى الأمر والخصوصية. لم قلتم بأنه ليس كذلك؟ لا بد له من دليل.

[ابن كونه:]

قال على الاحتجاج على أن الأمر لا يفيد التكرار بأن لو قال: افعل دائمأ أو لا دائمأ، لم يكن الأول تكراراً ولا الثاني نقضاً: لا نسلم، فإن عند من يقول: الأمر يفيد التكرار، يكون الأول تكراراً والثاني نقضاً<sup>٠٠٣</sup>.

أقول<sup>٠٠٤</sup>: لو كان الأمر كذلك، لكان هذا الكلام غير مفيد، لكنه لم يقل أحد بعدم إفادته، حتى القائل بأن الأمر يفيد التكرار، فإنه جعل الأول تأكيداً والثاني قرينة دالة على عدم استعمال اللفظ فيها وضع له. وإذا كان الإجماع واقعاً على أنه مفيد، والأصل في الكلام الحقيقة وعدم استعمال اللفظ<sup>٠٠٥</sup> في غير موضعه الأصلي، فقول من ادعى أنا إذا قلنا: افعل لا دائمأ، أو: افعل<sup>٠٠٦</sup> مرة واحدة، قرينة دالة على عدم إرادة الحقيقة<sup>٠٠٧</sup>، باطل لأنه على خلاف الأصل، اللهم إلا أن يأتي

<sup>٠٠١</sup> بأن لو قال: افعل ... والثاني نقضاً: إلى آخره، ج.

<sup>٠٠٢</sup> أقول: قلت، ب.

<sup>٠٠٣</sup> فيما وضع له ... وعدم استعمال اللفظ: إضافة في هامش ج.

<sup>٠٠٤</sup> أو افعل: وأفعل، ب.

<sup>٠٠٥</sup> استعمال اللفظ في غير موضع ... إرادة المقيقة: مكرر مشطوب، ج.

على ذلك بحجة، لكن المصنف بعد هذا يبطل حجج أصحاب هذا الرأي، وحيث قد تقرر أن قول القائل: افعل، من قوله: افعل مرة واحدة أو لا داعماً، يزيد به الحقيقة. فلو كان حقيقة في التكرار لكن قوله: مرة واحدة أو لا داعماً، نقضاً. وإذا كان نقضاً، لم يكن الكلام مفيداً، لكنه مفيد بالإجماع<sup>٠٦</sup>: كما سبق، فلا يكون نقضاً. وذلك يستلزم أن لا يكون الأمر مفيداً للتكرار، وكل من يقول<sup>٠٧</sup>: «افعل لا داعماً»، ليس بنقض، فإنه يقول أن «افعل داعماً» ليس بتكرار، إذ لا قائل بالفرق، فظهور أن الإشكال زائف.

فإن قيل: فعلى هذا يكون هذه حجة مستأنفة على المطلوب لأنها دافعة للإشكال عن تلك، لأننا نقول: بل هذه الحجة هي التي ذكرها صاحب الكتاب بعينها، وتقريرها<sup>٠٨</sup>: لو كان الأمر مفيداً للتكرار كما سبق بيانه<sup>٠٩</sup> لكان الأول تكراراً والثاني نقضاً، لكن التالي باطل بالإجماع كما سبق بيانه، فالمقدم مثله، لكنه حذف إحدى مقدمتي القياس وهي استثناء تقىض التالي وجعلها مضمرة للقرينة الدالة عليها، إذ لا قياس عن<sup>١٠</sup> مقدمة واحدة، إنما الذي ذكره هو تبيين للمقدمة التي هي الاستثناء، لا استثناف حجة، وبإظهار المقدمة المضمرة<sup>١١</sup> وإيضاح الطريق إلى إثباتها اندفع ما أورده من التشكيك فيها<sup>١٢</sup>.

[الرازي:]

#### المسألة الخامسة

الأمر لا يفيد الفور، خلافاً لقوم. لنا وجوه، الأول أن صيغة الأمر وردت تارةً مع الفور وأخرى مع التراخي، فوجب جعلها حقيقة في القدر المشترك. وحينئذ يلزم أن لا تنفي الفورية التي بها الامتياز، دفعاً للاشتراك. الثاني أن صيغة الأمر لا تنفي إلا طلب إدخال الماهية في الوجود، فاما تعين الوقت

<sup>٠٦</sup> يقول: + أن، ج.

<sup>٠٧</sup> تقريرها: + هكذا، ج.

<sup>٠٨</sup> كم سبق بيانه: إضافة في هامش ج.

<sup>٠٩</sup> عن: من، ب.

<sup>١٠</sup> المضمرة: إضافة في هامش ج.

<sup>١١</sup> فيها: فيها، ب.

فلا دلالة للمصدر عليه، وإلا لجعلت تلك الدلالة في صيغة الماضي والمضارع. الثالث، لو قال: أفعل على الفور أو على التراخي، لم يكن الأول تكراراً ولا الثاني نقضاً. الرابع، لو قلنا: هذه الصيغة تقييد الطلب الذي هو القدر المشترك بين الفور والتراخي، لم يكن عدم حصول الفورية تركاً للعمل بمقتضى اللفظ، أما لو قلنا أنها وضعت للفورية، كان عدم حصول الفورية تركاً للعمل بمقتضى اللفظ، فكان الأول أولى. الخامس، ذكرنا أن النافي لحصول الإيجاب قائم، والإيجاب على الفور يقتضي حصول الجانبين، أحدهما إيجاب أصل الفعل والثاني إيجاب الفورية، وأما إثبات الوجوب مع قطع النظر عن الفورية ففعيل لخالق ذلك النافي فكان أولى.

حجة الخالق وجوهه، الأول المأمور به من الخيارات، ويعين فيه الفورية لقوله تعالى ﴿فَإِن شِئْتُمُوا الْخَيْرَاتِ﴾<sup>١٢</sup> ولقوله تعالى ﴿وَسَارُوا إِلَى مَغْفِرَةِ مِنْ زِيَّمٍ﴾<sup>١٣</sup>. الثاني قوله تعالى لإبليس ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَا تَشْجُدَ إِذْ أَمْرَتَكَ﴾<sup>١٤</sup> ذمه على أنه لم يأت بالمأمور به في الحال. فلو لم يدل الأمر على الفور، لكن لإبليس أن يقول: إنك أمرتي بالسجود وما أمرتي به في الحال، فكيف تندمي على تركه في الحال؟ الثالث، لو جاز التأخير لجاز إما إلى بدل أو لا إلى بدل. والقسمان باطلان، فالقول بجواز التأخير باطل. أما القسم الأول، فهو أن البديل هو الذي يقوم مقام المبدل من كل الوجوه، فإذا أتي بذلك البديل وجب أن يسقط عنه ذلك التكليف، وبالاتفاق ليس كذلك. فإن قالوا: لم لا يجوز أن يقال: البديل قائم مقام المبدل في ذلك الوقت، لا مطلقاً؟ فنقول: لما كان مقتضى الأمر ليس إلا المرة الواحدة، وهذا البديل قائم مقامه في المرة الواحدة، وجب أن يكون كافياً في سقوط الأمر. وأما فساد القسم الثاني، وهو القول بجواز التأخير لا إلى بدل، فهذا يقدح في وجوهه، لأنه لا معنى لقولنا: إنه ليس بواجب، إلا أنه يجوز تركه لا إلى بدل. الرابع، لو جاز التأخير لجاز إما إلى غاية معينة بحيث إذا وصل المكلف إليها لم يجز له التأخير، أو ليس كذلك، بل يجوز له التأخير أبداً. والقسمان باطلان، فالقول بجواز التأخير باطل. أما فساد القسم الأول، فلأن تلك الغاية المعينة يجب أن تكون معلومة للمكلف، وإلا لزم أن يكون مكلفاً بأن لا يؤخر ذلك الفعل عن ذلك الوقت بعينه، مع أنه لا سبيل له إلى معرفة ذلك الوقت، وذلك تكليف ما لا يطاق. وكل من قال: إنه يجوز له تأخير الفعل إلى غاية معينة، قال: وإن تلك الغاية هي الوقت الذي يغلب على ظنه أنه، لو لم يشتغل بأدائه فيها فإنه بذلك الفعل، فوجب أن تكون تلك الغاية هي هذا الوقت، وإلا لكان ذلك قوله ثالثاً خارقاً للإجماع، وهو

<sup>١٢</sup> سورة البقرة (٢): ١٤٨.

<sup>١٣</sup> سورة آل عمران (٣): ١٣٣.

<sup>١٤</sup> سورة الأعراف (٧): ١٢.

باطل. إذا ثبتت هذا فنقول: حصول ذلك الظن، إن لم يكن بناء على أمارة أخرى، كان ذلك جارياً مجرى ظن السوداوي، فلا عبرة به، وإن كان بناء على أمارة، فكل من قال بهذا القسم قال: إن تلك الأمارة إما المرض الشديد أو علو السن، وهو أيضاً باطل.

[الكتابي:]

قال: لو قال: افعل على الفور أو على التراخي، لم يكن الأول تكراراً ولا الثاني تقضى.  
قلنا: لا نسلم، فإن عند القائل بالفورية يكون الأول تكراراً والثاني تقضى.

[ابن كثونة:]

قال على قوله: لو قال: افعل على الفور أو على التراخي، لم يكن الأول تكراراً ولا الثاني تقضى: لا نسلم. فإن عند القائل بالفور يكون الأول تكراراً والثاني تقضى<sup>١٥</sup>.  
أقول: قد عرفت جوابه، فلا حاجة إلى الإعادة.

[الرازي:]

#### المسألة السادسة

الأمر المعلق على الشيء بكلمة «إن» عدم عند عدم ذلك الشيء. وبدل عليه وجهان، الأول أن أهل اللغة اتفقوا على تسمية كلمة «إن» بحرف الشرط، واتفقوا على أن الشرط هو الذي ينتفي الحكم عند انتفاءه بدليل أنهم سموا الوضوء شرطاً للصلوة، وذلك يفيد المطلوب. الثاني، روي أن أمية قال لعمر بن الخطاب رضي الله عنه: ما بالنا نقصر وقد أمنا؟ فقال: هذه صدقة تصدق الله بها عليك فاقبلوا صدقته. فلو لا أن المعلق على الشيء بكلمة «إن» عدم عند عدم ذلك الشيء، وإلا لم يبق للعجب معنى.

واضح الخصم بقوله تعالى **هُوَذِنْ كُتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَفْنُوشٌ**<sup>١٦</sup>، ويجوز الرهن عند وجдан الكاتب، وقوله تعالى **هُوَلَا تَكْرِهُوْ فَتَبَيَّنُ عَلَى الْإِعْلَامِ إِنَّ أَرْذَنْ تَحْصَنَاهُ**<sup>١٧</sup>، وذلك النهي

<sup>١٥</sup> لا نسلم ... والثاني تقضى: إلى آخره، ج.

<sup>١٦</sup> سورة البقرة (٢): ٢٨٣.

قائم سواء حصلت إراده التحسن أو لم تحصل. قوله تعالى ﴿وَاشْكُرُوا اللَّهَ إِن كُثُرْتُمْ بِإِيمَانِهِ تَبَدُّلُونَ﴾<sup>١٨</sup>، والأمر بالشكر قائم سواء حصل الاشتغال بالعبادة أو لم يحصل. والجواب أنه لما تعارضت الملايين، فقولنا أولى، لأنه أكتر فائدة.

[الكاتبي:]

قال: إن أهل اللغة اتفقوا على تسمية كلمة «إن» بحرف الشرط، إلى آخره.

قلنا: لم قلتم بأنه يلزم من ذلك انتفاء كل ما علق بشيء عند عدم ذلك الشيء الذي هو المطلوب؟ وإنما يلزم ذلك إن لو كان كلمة «إن» لا تستعمل إلا إذا كان المعلق عليه شرطاً لوجود المعلق به، وهو منع ومنعوض بقولنا: إن كان هذا إنساناً، فهو حيوان، مع أن الإنسانية ليست شرطاً لوجود الحيوانية، وأنه لو كان كذلك لكان استثناء تقىض المزوم منتجاً تقىض اللازم، وهو باطل، وإلا لكان انتفاء الخاص مستلزمًا لانتفاء العام، وهو محال بالضرورة. نعم، قد يلزم عدم المعلق على شيء بكلمة «إن» عند عدم ذلك الشيء، ولكن لا لأنه معلق بكلمة «إن»، بل لأن المعلق عليه شرط أو علة متساوية لوجوده، وبهذا ظهر عدم دلالة الوجه الثاني على المطلوب.

[الرازي:]

#### المسألة السابعة

الأمر المقيد بالصفة أو الخبر المقيد بالصفة، هل يدل على نفي الحكم عما عداه أو لا؟ مثاله إذا قال: زكوا عن الغنم السائمة، فهل يدل على نفي الزكاة عن غير السائمة؟ قال الشافعي رضي الله عنه: يدل، وقال أبو حنيفة ومالك رضي الله عنهما: لا يدل. والختار أنه لا يدل بحسب أصل اللغة، لكنه عندي يدل بحسب العرف.

أما الأول، فيدل عليه وجوه، الأول أن الصيغة ما دلت إلا على ثبوت الحكم في تلك الصورة المقيدة بتلك الصفة، والثبوت في تلك الصورة مغاير لانتفاء الحكم في الصورة الثانية، وغير مستلزم له، لأنه

<sup>١٧</sup> سورة النور (٢٤): ٣٣.

<sup>١٨</sup> سورة البقرة (٢): ١٧٢.

يثبت في بدئية العقل أن ثبوت الحكم في الصورة الأولى قد لا يحصل مع ثبوته في الصورة الثانية، ولو لا ذلك، لما كانت القضية الكلية ممكناً على انتفاء في الصورة الثانية، لا بحسب الوضع اللغوي ولا بحسب الاستلزم العقلي، وهو المطلوب. الثاني، وهو أن الأمر المقيد بالصفة يزدّ تارةً مع انتفاء الحكم عن غير المذكور، وهو متفق عليه، وتارةً مع ثبوته فيه، كقوله تعالى ﴿وَلَا تُشْتَأِنُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِنْلَاقِهِمْ﴾<sup>١٩</sup> مع أنه حرم قتلهم أيضاً عند عدم هذه الخشية. وقال في قتل الصيد ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُّتَعَفِّداً فَجَزَاءُهُ مِثْلُ مَا قُتِلَ مِنَ النَّعْمَ﴾<sup>٢٠</sup>، ثم أجمعنا على أن قتلها خطأً يوجب الجزاء. إذا ثبت هذا، فنقول: الاشتراك والمجاز خلاف الأصل، فوجب جعل هذه الصيغة حقيقةً في القدر المشترك بين الصورتين، وهو ثبوت الحكم في المذكور، مع قطع النظر عن ثبوته في غير المذكور وانتفاء عنه. الثالث، لو قلنا: إنه يدل على انتفاء الحكم عن غير المذكور، ففي الوضع الذي لا يحصل فيه هذا الانتفاء يلزم ترك العمل بالدليل. أما لو قلنا: إنه لا يدل على هذا الانتفاء في الوضع الذي يحصل فيه هذا الانتفاء يكون ذلك إثباتاً لأمر زائد على مفهوم اللفظ، لا تعلق لذلك اللفظ به، لا نفياً ولا إثباتاً، فكان هذا أولى.

وأما أنه يدل عليه في العرف، فيدل عليه وجهان، الأول أن الرجل إذا ما قال: الإنسان الطويل لا يطير والميت اليودي لا يضر، ضحك منه كل أحد ويقول: إذا كان الإنسان القصير أيضاً لا يطير والميت المسلم أيضاً لا يضر، كان التقييد بكونه طويلاً وبكونه يهودياً عيناً. فلما اتفقا على هذا الاستباح، واتفقوا على تعليل هذا الاستباح بهذا المعنى، ثبت لك أن هذا الاستباح حاصل في العرف العام وفي كل اللغات. الثاني التخصيص بالصفة لا بد له من فائدة، وانتفاء الحكم عن غير تلك الصورة يصلح أن يكون فائدة بدليل أن المبادر إلى الفهم في العرف العام ليس إلا هذا، فوجب حمل هذا التخصيص على هذه الفائدة. وأما سائر الفوائد، وإن كانت محتملة، إلا أن الفائدة التي ذكرناها أرجح بدليل مبادرة الفهم إليها.

### المسألة الثامنة

اعلم أن السيد إذا قال لعبدة: افعل هذا أو هذا، كان معناه أنه حرم عليه ترك الكل، ولم يوجب عليه الإتيان بالكل، وجوز له أن يأتي بكل واحد منها بدلاً عن الآخر، وهذا القدر متفق عليه بين الكل إلا

<sup>١٩</sup> سورة الإسراء (١٧): ٣١.

<sup>٢٠</sup> سورة المائدة (٥): ٩٥.

أن من الناس من قال: إن واحداً منها بعينه هو الواجب في نفس الأمر وفي علم الله تعالى، إلا أنه غير معلوم لنا، وهذا القول عندنا باطل، لأن الشَّرْع قد صرَّح بأنه يجوز له ترك أيها كان عند الإيتان بغيره، وذلك يقتضي كون كل واحد منها جائز التَّرْك على بعض التَّقدِيرات، ووجوب واحد منها بعينه يقتضي كونه منع التَّرْك على جميع التَّقدِيرات، والجمع بينهما متناقض.

واحتاج الخالف بوجهه، الأول أنه إذا أتى المكلف بجميعها، فإما أن لا يتحقق ثواب الواجب على شيء منها، وذلك يقدح في وجوبها، أو يستحق ثواب الواجب على كلها، وهذا يقتضي كون المجموع واجباً، أو يستحق ثواب الواجب على واحد، لا بعينه، وهو باطل، لأن كل ما دخل في الوجود، فهو متعين في نفسه، فما لا يكون متعيناً في نفسه، لا يكون موجوداً في نفسه، ولا يكون موجوداً في نفسه يمتنع استحقاق الثواب على فعله. ولما بطلت هذه الأقسام بأسرها لم يبق إلا قولنا: إنه يستحق ثواب الواجب على واحد معين في نفسه، وإن كان غير معين عندنا، فثبتت أن ذلك هو الحق. الثاني أنه إذا أتى بالكل فالفرض، إما أن يسقط بالكل، أو بواحد بعينه، أو بواحد لا بعينه، وبعود التقسيم الأول فيه. الثالث، إذا ترك الكل، فإما أن لا يستحق العقاب أصلاً، وذلك يقدح في وجوبها، أو يستحق العقاب على ترك الكل، فيكون المجموع واجباً وهو باطل، أو يستحق العقاب على ترك واحد لا بعينه، وهو باطل كما تقدم في الوجه السابق، أو على واحد بعينه، وهو المطلوب.

الجواب عن الأول أنه عندنا يستحق على فعل كل واحد منها ثواب الواجب الخير، لا ثواب الواجب المعين. ومعناه أنه يستحق على فعلها ثواب أمور كان له ترك كل واحد منها بشرط الإيتان بالآخر، لا ثواب أمور كان يجب عليه الإيتان بكل واحد منها على التعين، وعلى هذا التقدير يسقط السؤال. وعن الثاني أنه يسقط الفرض عندنا بكل واحد. فإن قالوا: يلزم أن يجتمع على الأثر الواحد مؤشران مستقلان، وهو مجال، فنقول: هذه الأسباب عندنا معرفات لا موجبات، ولا يمتنع أن يجتمع على مدلول واحد دلائل كثيرة. وعن الثالث أنه يستحق العقاب على ترك المجموع، ولا يلزم من المنع من ترك المجموع المنع من ترك كل واحد من آحاد المجموع، وهو ظاهر غني عن البيان.

[الكتابي:]

قال: وهذا القول عندنا باطل، لأن الشرع صرّح بأنه يجوز ترك أيّها كان عند الإيتان بغيره، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم أن وجود الواحد منها بعينه يقتضي كونه منع الترك على جميع التقادير، وإنما يلزم ذلك إن لم يكن بعض تلك التقادير وهو الإيتان ببدله، فإن عندنا الواجب واحد منها بعينه ويجوز تركه عند الإيتان [بغيره] لكونه بدلاً عنه.

[الرازي:]

### المسألة التاسعة

ال فعل بالنسبة إلى الوقت يقع على ثلاثة أوجه، أحدها أن لا يكون الفعل زائداً عن الوقت، والتکلیف به لا يجوز، إلا [عند] من يجوز تکلیف ما لا يطاق، أو يكون المقصود إيجاب القضاء، كما إذا طهرت الحاضر أو بلغ الغلام ويفى من الوقت مقدار ما لا يسع إلا ركعة واحدة أو أقل. ثالثها أن لا يكون أزيد ولا أقل، وهو كالأمر بصوم يوم واحد. ثالثها أن يكون الوقت فاضلاً عن الفعل، وهذا هو الواجب الموسوع.

واختلفوا فيه، فمنهم من انكره، ومنهم من جوزه. أما الأولون، فقد اختلفوا على ثلاثة أوجه، أحدها قول بعض الشافعية أن وجوب الصلاة يختص بأول الوقت، فإذا أتي بها في آخر الوقت كان قضاء. والثاني قول بعض المحنفية، وهو أن الوجوب إنما يحصل في آخر الوقت، فإذا أتي بالفعل في أول الوقت كان ذلك معجلًا، كما إذا أدى الزكاة قبل حلول الحول. وثالثها ما حكي عن الكرخي، وهو أن الصلاة المتأخر بها في أول الوقت موقفة. فإن أدرك المصلى آخر الوقت، ولكنه ليس على صفة المكلفين، كان ما فعله فعلاً، وإن أدركه على صفة المكلفين، كان ما فعله واجباً. وأما المعترفون بثبوت الواجب الموسوع، وهو الجمهور، فلهم قولان، الأول أن الوجوب متعلق بكل الوقت، لأنه إنما يجوز ترك الصلاة في أول الوقت إلى بدل، وهو العزم على فعلها. والثاني، لا حاجة البتة إلى هذا البدل، وهو المختار.

واعلم أن حقيقة الواجب الموسوع ترجع عند التحقيق إلى الواجب الخير. فإن الشارع إذا قال: افعل هذا الفعل، إما في أول الوقت أو في وسطه أو في آخره، وإذا لم يبق من الوقت إلا قدر ما لا يفضل

عليه، فافعله لا محالة، ولا تتركه في ذلك الوقت، فقوله: يجب عليك إيقاع هذا الفعل إما في هذا الوقت أو في ذلك، يجري بجري قولنا في الواجب الخير: إن الواجب إما هذا أو ذاك. وكما أنا نصفها باللوجوب على معنى أنه لا يجوز الإخلال بجميعها، ولا يجب الإتيان بجميعها، والأمر في اختيار أي واحد منها كان مفوضاً إلى رأي المكلف، فكذا هاتنا، لا يجوز للمكلف إخلاء جميع أجزاء الوقت عن هذا الفعل، ولا يجب عليه إيقاعه في جميع أجزاء هذا الوقت، ويجوز له إيقاعه في أي جزء كان من أجزاء هذا الوقت بدلاً عن الآخر، ثم إذا ضاق الوقت، ولم يبق له إلا مقدار ما يكون مساوياً للفعل، يضيق التكليف. فهذا هو المختار في هذا الباب وبه تزول جميع الإشكالات.

### المسألة العاشرة

الكافر مخاطبون بفروع الشريعة بمعنى أنهم كما يعاقبون يوم القيمة على ترك الإيمان، فكذلك يعاقبون أيضاً على عدم إيتائهم بالصلوة والزكاة. والدليل عليه أن المقتضي لوجوب هذه الأعمال على الكفار قائم، وهو قوله تعالى ﴿هُلْيَا النَّاسُ اغْبَنُوا رَبِّكُمْ﴾<sup>٥٢١</sup> وقوله ﴿هُوَ اللَّهُ عَلَى النَّاسِ جَعَلَ الْبَيْتَ﴾<sup>٥٢٢</sup> ، والكفر غير مانع منها، لأن الكافر يمكنه أن يؤمن بالله، ثم بعد الإيمان يأتي بهذه الأعمال، كما أن الدهري مكلف بالإيمان بالرسول على معنى أنه يمكنه أن يأتي بالإيمان بالله أولاً، ثم يأتي بعده بالإيمان بالرسول، والمحدث مأمور بالصلوة بمعنى أنه يمكنه أن يتوضأ أولاً، ثم يأتي بالصلوة ثانية.

حججة المخالف: لو وجبت الصلاة على الكافر لوجبت إما في حال الكفر، وهو محال، لأن حال الكفر لا يصح صدورها منه، أو بعد الكفر، وهو محال، لأن بعد الكفر تسقط عنه جميع التكاليف السالفة بالإجماع، ولقوله عليه السلام: الإسلام يمحو ما قبله. الجواب أن محل النزاع شيء آخر، وهو أنه إذا مات على الكفر وعقوب على الكفر، فهل يعاقب أيضاً على ترك هذه الأفعال، وما ذكرته لا يبطل ذلك.

<sup>٥٢١</sup> سورة البقرة (٢): ٢١.

<sup>٥٢٢</sup> سورة آل عمران (٣): ٩٧.

## المسألة الحادية عشرة

الأمر بالشيء أمر بما لا يتم ذلك الشيء إلا به بشرط أن يكون ذلك الأمر مطلقاً وبشرط أن يكون ذلك الشرط مقدوراً للمكلف. والدليل عليه أن الأمر اقتضى إيجاب ذلك الفعل على كل حال، ولو لم يقتضي إيجاب شرطه لكن قد كلف بالفعل حال عدم شرطه، وهذا تكليف ما لا يطاق. فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: إنه أمرنا بفعل بشرط حصول ذلك الشرط؟ غاية ما في الباب أن يقال: هذا عدول عن الظاهر، لأن اللفظ يقتضي إيجاب الفعل على كل حال، فتخصيص الإيجاب بزمان حصول الشرط خلاف الظاهر، إلا أنا نقول: هذا لازم عليكم، لأن اللفظ اقتضى إيجاب ذلك الفعل، ولم يقتضي إيجاب شرطه، فإيجاب ذلك الشرط عدول عن الظاهر، فلم كان مخالفة الدليل من أحد الوجهين أولى من مخالفته من الوجه الثاني؟ الجواب: إن مخالفة الظاهر إثبات ما ينفيه اللفظ أو تقييماً ما يثبته اللفظ، فاما إثبات ما لا يتعرض اللفظ له، لا ينفي ولا يثبت، فلم يكن إثباته مخالفاً للظاهر، وليس كذلك إذا خصصنا إيجاب الفعل بحال حصول الشرط، لأن اللفظ لما اقتضى إيجابه على كل حال كان تخصيص الإيجاب بزمان معين دون ما سواه مخالفة للظاهر.

جنة الخالق أن الصدور الإيمان من أبي جهل مشروط بكون الله تعالى عالماً بتصور الإيمان منه وبعدم علمه بتصور الكفر منه، فإذا ما أن يقال: الأمر بالإيمان أمر بتخصيص هذا الشرط، أو لا يكون. والأول باطل، وإلا لزم أن يكون الكافر مأموراً بتغيير صفة الله تعالى، وهو محال، فإن التزمت جواز الأمر به، بناءً على أنه يجوز تكليف ما لا يطاق، فلم لا يجوز أن يقال: إنه أمر بالفعل ولم يؤمر بشرطه؟ فلزم تكليف ما لا يطاق لما كان وارداً على جميع التقديرات، امتنع الاحتراز منه.

[الكاتبي:]

قال: فإن قالوا: لم لا يجوز أن يقال: إنه أمر [نا] بالفعل بشرط حضور الشرط؟

قلنا: هذا المぬ لا وجه له بعد اشتراطنا في أول المسألة كون ذلك الأمر مطلقاً، أي لا يكون مشروطاً بشيء حتى لو كان مشروطاً بشيء لا يكون الأمر به أمراً بذلك الشيء، كالأمر بالرکة، فإنه مشروط بوجود النصاب مع أن الأمر به ليس أمراً بتحصيل الصاب. ويمكن توجيه هذا المぬ بطريق آخر، وهو أن يقال: أي شيء تعني بالأمر المطلق؟ تعني به المطلق في اللفظ والمعنى معاً؟ أو المطلق في اللفظ دون المعنى؟ فإن عنيت به الأول، فلا نسلم وجود أمر هذا شأنه، فإن

عندك كل أمر هو مطلق في اللفظ، مقيد في المعنى. وإن عنيت به الثاني فمسلم، ولكن لم قلتم  
بأنه يقتضي إيجاب الفعل في كل حال، وعدم إيجابه في كل الأوقات ظاهر؟ وحيثذا لا احتمال<sup>٢٣</sup>  
أن يكون مشروطاً بشرط حصول ذلك الشرط.

وإذا كان توجيهه على هذا الوجه كان قوله بعد هذا: غاية ما في الباب [أن يقال:] هذا عدول عن  
الظاهر، إنما يقع جواباً عنه بأن نقول: نعني به القسم الأول.  
قوله: لا نسلم وجود أمر هذا شأنه.

قلنا: لأن الأمر المطلق في اللفظ موجود، والمطلق في اللفظ يجب أن يكون مطلقاً في المعنى، وإلا  
لزم مخالفة ظاهر اللفظ وأنه خلاف الأصل. فقد تم الجواب وسقط المنع. وإذا كان كذلك كان قوله  
بعد هذا: لأننا نقول: هذا لازم عليكم، إلى آخره.

التوجيه له على هذا الجواب: بل هو دليل على أن الأمر بالشيء ليس أمراً بما لا يتم ذلك الشيء  
إلا به.

قال: حجة الخالف أن صدور<sup>٢٤</sup> الإيمان من أبي جهل مشروط بكون الله تعالى عالماً، إلى آخره.  
قلنا: لم قلتم بأنه إذا لم يكن مأموراً بغير صفة الله تعالى، لا يكون الأمر بالشيء أمراً بما لا يتم ذلك  
الشيء إلا به؟ وإنما يلزم ذلك إن لو كان تغيير صفة الله تعالى مقدوراً للمكلف، ونحن قد قيدنا  
الدعوى في أول المسألة بذلك

<sup>٢٣</sup> لا احتمال: لاحتمال، أ.

<sup>٢٤</sup> صدور: صدق، أ.

المسألة الثانية عشرة

الأمر بالشيء نهي عن ضده خلافاً للأكترین. لنا أن ما دل على وجوب الشيء دل على وجوب ما هو من ضروراته، إذا كان مقدوراً للمكلف، لكن الطلب الجازم من ضروراته المنع من تركه، فاللفظ الدال على الطلب الجازم يكون دالاً على المنع من الترك.

وجهة الخالق أن الإنسان قد يأمر بالشيء حال غفلته عن ضد المأمور به، والغافل عن الشيء يمتنع كونه ناهياً عنه. الجواب: لما جاز أن يقال: الأمر بالشيء أمر بمقدمة الضرورية، وإن كان ذلك الأمر غافلاً عن تلك المقدمات، فلم لا يجوز أن يقال: إن الأمر بالشيء ناه عن ضده على سبيل الاستلزم؟

المسألة الثالثة عشرة

الوجوب إذا سُنح بِهِ الجواز خلافاً لِّقَوْمٍ. لَنَا أَنَّ الْمُقْتَضِي لِلْحُصُولِ عَلَى الجواز قَائِمٌ، وَالْمُعَارِضُ الْمُوْجُودُ لَا يُصلِحُ أَنْ يَكُونَ مُعَارِضاً لَّهِ، فَوُجُوبُ أَنْ يَقُولَ الْجَوَازُ.

بيان الأول أن جواز الفعل جزء من ماهية الوجوب، لأن الواجب هو الذي يجوز فعله ويمنع تركه، والمقتضي للمجموع مقتضي لكل واحد من تلك المفردات، فالمقتضي للوجوب مقتضي للجواز. بيان الثاني أن الوجوب ماهية مركبة من جواز الفعل ومن المع من الترك، والمركب يكفي في ارتفاعه ارتفاع حد قيد به، فيكفي في سنج الوجوب ارتفاع النع من الترك فيثبت أن المقتضي لبقاء الجواز قائم، ويثبت أن سنج الوجوب لا يوجد سنج الجواز، فيوجب القول ببقاء ذلك الجواز.

[الكاتبي:]

قال: الوجوب إذا سمح نفي الجواز، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم أن المقتضي للمجموع من حيث هو مجموع مقتضى لكل جزء من أجزائه، وقد مر هذا.  
فإن قلت: لا تقول ذلك، بل تقول: المقتضي لجواز الفعل والمنع من الترك مقتضى لجواز الفعل  
بالضرورة، قلنا: مسلم، ولكن لم قلتم بأن المقتضى لها على هذا التفسير موجود؟ فإن قوله: «صل»

مثلاً لا يدل إلا على المجموع من حيث هو مجموع، أما على كل واحد فغير معلوم. وكيف، فإن جواز الفعل ثابت بالأصل، لأن الأصل في الأشياء هو الإباحة. لم قلتم بأنه ليس كذلك؟ لكن لا بد له من دليل.

[ابن كونه:]

قال على مسألة أن الوجوب إذا سُنح نفي الجواز: لا نسلم أن المقتضي للمجموع من حيث هو مجموع مقتضي لكل جزء من أجزائه، وقد مر هذا<sup>٥٢٥</sup>.

أقول: يكفي في إثبات أن الوجوب إذا سُنح نفي الجواز أن يقال: الواجب هو الذي يجوز فعله ويمتنع تركه، والمقتضي لهذا المجموع يدل على جواز الترك، لأنه إن كان المقتضي للمجموع مقتضاً لكل واحد من أجزائه، فالأمر ظاهر. وإن لم يكن مقتضاً له<sup>٥٢٦</sup>، فلا بد وأن يجرب معه، لأن مع تتحقق المجموع لا بد من تتحقق كل واحد من أجزائه<sup>٥٢٧</sup> لاستحالةبقاء الماهية المركبة مع عدم نقض أفرادها، فهو، وإن لم يكن مقتضاً له في نفس الأمر، فلا بد وأن يكون مقتضاً له في الذهن بمعنى ارتفاع أحد قيديه، فيكفي في سُنح الوجوب ارتفاع<sup>٥٢٨</sup> المعنى من الترك: فوجب أن يبقى ذلك الجواز استصحاباً للحال في بقائه وتحققه. ولأن الأصل في الأشياء هو الإباحة كما اعترف بذلك الإمام المعرض.

فإن قيل: هذا وجه مغایر لما احتج به صاحب الكتاب. وأيضاً، فهو غير قادر في المنع من أن المقتضي للمجموع من حيث هو مجموع مقتضي<sup>٥٢٩</sup> لكل جزء من أجزائه، قلنا<sup>٥٣٠</sup>: لا نسلم المغایرة ولا عدم القدرة في المنع، لأنه من المحمول أن يكون مراد صاحب الكتاب بالمقتضي المقتضي في

<sup>٥٢٥</sup> لا نسلم أن ... وقد مر هذا: إلى آخره، ج.  
<sup>٥٢٦</sup> ٤:- ج.

<sup>٥٢٧</sup> فالأمر ظاهر ... كل واحد من أجزائه: إضافة في هامش ج.

<sup>٥٢٨</sup> ارتفاع: اعتناع، ب.

<sup>٥٢٩</sup> من أن: لأن، ج.

<sup>٥٣٠</sup> مقتضي: مقتضي، ج.  
قلنا: قلت، ج.

الذهب بمعنى الدال، لا المقتضي في نفس الأمر، أو يكون مراده به ما هو أعم من الأمرين. وعلى هذا لا يكون هذا الدليل مغايراً لما ذكره صاحب الكتاب، ويتجه حينئذ القدح في أن المقتضي للمجموع لا يقتضي كل جزء منه، لأنه لا يصح ذلك المنع على إطلاقه، بل على تخصيصه بالمقتضى في نفس الأمر، ولا دليل له على [أن] مراد صاحب الكتاب ذلك<sup>٥٣٢</sup> التخصص، لأنه قد بان بمشيئته الحجة<sup>٥٣٣</sup> بدونه فيندفع الإبراد.

[الرازي:]

#### المسألة الرابعة عشرة

تكليف ما لا يطاق واقع، وقد ذكرناه في علم الكلام، وتزيده هنا وجوه آخر، أحدهما أن التكليف إما أن يتوجه حال استواء الداعي إلى الفعل والترك أو حال رجحان أحد الجانبين على الآخر. فإن كان الأول كان هذا أمراً بتحصيل الترجيح حال حصول الاستواء، وهذا تكليف ما لا يطاق. وإن كان الثاني فالراجح واجب والمرجوح ممتنع. فإن وقع التكليف بتحصيل الطرف الراجح كان هذا أمراً بتحصيل الحاصل، وهو محال. وإن وقع الأمر بتحصيل المرجوح، كان هذا أمراً بتحصيل الممتنع، وهو محال. فإن قالوا: إنه حال الاستواء مأمور بتحصيل الترجيح في الزمن الثاني، فنقول في الجواب: إما أن يكون المراد منه أنه في الزمن الأول مأمور بتحصيل الفعل في الزمن الثاني، أو المراد منه أنه عند مجيء الزمن الثاني يصير مأموراً بتحصيل الفعل فيه. والأول تكليف ما لا يطاق، لأن تحصيل الفعل في الزمن الثاني موقوف على حصول الزمن الثاني، وحصول الزمن الثاني عند وجود الزمن الأول محال، والموقوف على الحال محال. وأما الثاني، وهو أنه عند مجيء الزمن الثاني يصير مكفأاً بذلك الفعل، فنقول: إن عند مجيء ذلك الزمان يعود التقسيم فيه، وهو أن عند ذلك الزمن المكلف إما أن يكون متساوي الدواعي أو ما كان كذلك.

الوجه الثاني، وهو أن الأمر بمعرفة الله تعالى حاصل، وهذا الأمر إما أن يتوجه على المكلف حال كونه عارفاً بربه، فيكون هذا أمراً بتحصيل الحاصل، أو قبل كونه عارفاً بربه. وقبل كونه عارفاً بأمر رب لا يكون عارفاً بأمر رب، فتتجه ذلك الأمر إليه تكليف ما لا يطاق.

<sup>٥٣٢</sup> ذلك: فذلك، ب.

<sup>٥٣٣</sup> الحجة: للحجية، ب.

[الكاتبي:]

قال: فنقول في الجواب: إما أن يكون المراد منه أنه في الزمان الأول مأمور بتحصيل الفعل في الزمان الثاني، إلى آخره.

قلنا: لم قلتم بأن المراد لو كان هو الأول يلزم تكليف ما لا يطاق؟

قوله: لأن تحصيل الفعل في الزمان الثاني موقف على حصول الزمان الثاني، وحصول الزمان الثاني في الزمان الأول محال، والموقف على الحال محال.

قلنا: هذا يدل على أن تحصيل الفعل في الزمان الثاني في الزمان الأول محال، وهو مسلم وحق، ولكن لم قلتم بأنه يلزم من هذا بطلان القسم الأول؟ وهو أن يكون في الزمان الأول مأموراً بتحصيل الفعل في الزمان الثاني على معنى أن الزمان الأول يكون ظرفاً للأمر والثاني ظرفاً للفعل.

قال: الوجه الثاني، وهو أن الأمر بمعرفة الله تعالى حاصل، إلى آخره.

قلنا: لم لا يجوز أن يتوجه هذا الأمر على المكلف قبل عرفانه بريه؟

قوله: لأن قبل عرفانه بريه لا يكون عارفاً بأمر ريه.

قلنا: لا نسلم، فإن العلم بصفة الشيء لا يتوقف على معرفة ذلك الشيء من حيث هو هو، بل يكفي معرفته بعض اعتباراته، وربه معلوم ببعض اعتباراته. ألا ترى أنا نعلم وجوب الوجود الذي هو صفة واجب الوجود، وإن لم نعلم حقيقته من حيث هي هي، لما أن نعلمها بعارض من عوارضه، وهو كونه مدبراً للعالم برياً عن المكان إلى غير ذلك من الاعتبارات، فلم لا يجوز أن يحصل العلم بأمر ريه، وإن لم يعلم حقيقته من حيث هي هي لعلمه ببعض الاعتبارات الصادقة؟

[ابن كونه:]

قال على قوله في أثناء مسألة تكليف ما لا يطاق: فنقول [في] الجواب: ربما يكون المراد منه أنه في الزمان الأول مأمور بتحصيل الفعل في الزمان الثاني، إلى آخره: قلنا: لم قلتم بأن المراد، لو كان هو الأول، يلزم تكليف ما لا يطاق؟ قوله: لأن تحصيل الفعل في الزمان الثاني موقف على

حصول الزمان الثاني، وحصول الزمان الثاني في الزمان الأول محال، والمحظى على الحال محال.  
قلنا: هذا يدل، إلى آخره<sup>٥٣٤</sup>.

أقول: إن كان في الزمان الثاني الداعي إلى الفعل مساوياً للداعي إلى الترك، فيكون التكليف<sup>٥٣٥</sup>  
حال الاستواء بإيقاع الفعل في الزمان الثاني تكليفاً لما لا يطاق، فلا يفرق الحال بين كون الأمر  
في زمان الفعل<sup>٥٣٦</sup> وقبل<sup>٥٣٧</sup> زمان الفعل. وكذا إن كان في الزمان الثاني أحد الداععين أرخ من  
الآخر، لأن إيقاع الراوح تحصيل الحاصل<sup>٥٣٨</sup>، وإيقاع المرجوح ممتنع. فقد تبين أن تكليف ما لا  
يطاق لازم أيضاً على تقدير أن يكون الأمر في زمان الفعل في زمان آخر.

[الرازي:]

#### المسألة الخامسة عشرة

الأمر يقتضي الإجزاء، خلافاً لأبي هاشم. والمراد من كون المأمور به مجرّداً أنه كاف في الخروج عن  
العهدة. والدليل عليه أن بعد الإيتان بالأمر به، لو بقي الأمر لبقي إما متناولاً لأنك الفعل الذي  
أدخله في الوجود، وهو محال، لأن على هذا التقدير كان ذلك الأمر متناولاً لطلب ذلك الفعل مرتين،  
فلا يكون الإيتان به مرة واحدة إيتاناً ب تمام المأمور به، وقد فرضناه كذلك، هنا خلف.  
حجّة المخالف أن النبي إذا كان لا يدل على الفساد، فكذلك الأمر لا يدل على الإجزاء. الجواب: الفرق  
أن النبي لا يفيد إلا المنع من الفعل، وذلك لا ينافي أن يقال له: إنك لو أتيت به جعلته سبباً للحكم  
الفلاني، أما الأمر فلا دلالة فيه إلا على اقتضاء المأمور به مرة واحدة، فإذا أتي المكلف به، فقد أتي  
بتام ما دل عليه الأمر فوجب أن لا يبقى الأمر بعد ذلك مقتضاياً لشيء آخر.

<sup>٥٣٤</sup> نقول [في] الجواب ... هنا يدل: إلى آخره، ج.

<sup>٥٣٥</sup> التكليف: التكليف، ب.

<sup>٥٣٦</sup> قبل: أو قبل، ج.

<sup>٥٣٧</sup> الحاصل: للحاصل، ج.

## المسألة السادسة عشرة

إذا قال السيد لعبدة: صل في هذا الوقت، ولم يصل في ذلك الوقت، فذلك الأمر، هل يقضى إيقاع ذلك الفعل فيما بعد ذلك الوقت؟ أكثر المحققين ذهبا إلى أنه لا يوجبه، واحتجوا عليه بأن قول القائل لغيره: افعل هذا الفعل يوم الجمعة، لا يتناول ما بعد الجمعة، لا بتفي ولا باثبات، فوجب أن لا يدل عليه البينة.

ولمن يوجبه أن يقول: إنه إذا قال: صل يوم الجمعة، فقد أوجب عليه الصلاة وأوجب إيقاعها في يوم الجمعة، لأن التكليف بإحداث المركب تكليف بإحداث جميع مفرداته، ثم بعد انتهاء يوم الجمعة يتذرع عليه إيقاع ذلك المجموع لأجل أحد جزأيه متذرع، ولكنه لا يتذرع عليه إيقاع ذات الصلاة، فوجب أن يبقى ذلك الأمر بعد انتهاء ذلك الوقت موجهاً لإيقاع ماهية الصلاة.

أقصى ما في الباب أن يقال: هذا الدليل صار متروكاً في بعض الصور. قلنا: نعم، ولكن الدليل منفصل، إلا أنه لا يلزم من كونه متروكاً ثم أن يكون متروكاً هاهنا. مثاله أن يقول الحنفي في نذر الصوم يوم العيد ونذر ذبح الولد: إنه نذر صوم يوم العيد وذبح الولد، والآتي بذلك آتٍ بنذر الصوم ونذر ذبح الولد ضرورة أن الآتي بالمركب آتٍ بكل واحد من مفرداته، فوجب أن يأتي بالصوم والذبح لقوله تعالى <sup>٥٣٨</sup> «أَوْفُوا بِالْعُهُودِ» .  
غاية ما في الباب أن يقال: إنه انتهى قيد كونه في يوم العيد وفي الولد، إلا أنه لا يلزم من مخالفته الدليل في صورة مخالفته في سائر الصور. وإذا ثبت أنه وجب عليه الصوم والذبح، وجب أن يجب عليه صوم يوم آخر وذبح الشاة، لأنه لا قائل بالفرق.

[الكتابي:]

قال: ولمن يوجبه أن يقول: إذا قال: صل يوم الجمعة، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم أن التكليف بإحداث المركب تكليف بإحداث جميع مفرداته وقامة ما مر في مسألة الوجوب إذا سمح نفي الجواز.

[ابن كوتة]

قال على المسألة السادسة عشرة<sup>٥٣٩</sup>، وهي إذا قال السيد لعبدة: صل في هذا الوقت، فلم يصل في ذلك الوقت، فذلك الأمر، هل يقضى بإيقاع ذلك الفعل فيما بعد ذلك الوقت؟ قوله: ومن يوجبه أن يقول أنه إذا قال: صل يوم الجمعة، فقد أوجب عليه الصلاة وأوجب إيقاعها في يوم الجمعة، لأن التكليف بإحداث المركب تكليف بجميع مفرداته، إلى آخره<sup>٥٤٠</sup>. أقول: المدعى أن التكليف بإحداث المركب الذي لا يكون شيء من مفرداته موجوداً تكليف بإحداث جميع مفرداته، وعلى هذا لا يرد ما ذكر.

لا يقال: لو كان تكليفاً بإحداث كل واحد منها على هذا التقدير، لكن إذا حدث شيء منها بسبب آخر بعد أن كانت كلها معدومة حال التكليف من غير أن يكون ذلك حصل بإيقاع المكلف، ثم أوقع هو باقي الأجزاء، لم يخرج عن العهدة، وذلك باطل بالإجماع، لأننا نحيب بأن المراد أن التكليف بالمركب الذي لا يوجد واحد واحد<sup>٥٤١</sup> من أجزائه إلا بإيقاع المكلف لا<sup>٥٤٢</sup> تكليف بإيقاع كل منها<sup>٥٤٣</sup> إذا كانت معدومة حالة التكليف.

فإن قيل: ما يمثل به صاحب الكتاب، وهو الأمر بالصلاحة في يوم الجمعة ونذر صوم يوم العيد ونذر ذبح الولد، لا تمشي على هذا التأويل، لأن يوم الجمعة ويوم العيد وذبح<sup>٥٤٤</sup> الولد ليس شيء منها واقعاً بفعل المكلف.

قلت: أحد الجزئين في المثال الأول هو الصلاة، والجزء الآخر هو الإيقاع في الجمعة، لا نفس الجمعة، وإنما ذكرت الجمعة تبييناً لهذه النسبة المخصوصة التي هي جارية من هذا المركب مجرى الفصل والصلاحة مجرى الجنس، إذ النسبة لا تعيين ولا تعرف<sup>٥٤٥</sup> إلا بذكر المنتسب إليه. وقد أشار

<sup>٥٣٩</sup> عشرة عشر، بـ ج.<sup>٥٤٠</sup> فلم يصل في ذلك ... إلى آخره: إلى آخره، ج.<sup>٥٤١</sup> واحد واحد: واحد، بـ.<sup>٥٤٢</sup> لا: ... بـ.<sup>٥٤٣</sup> منها: منها، جـ.<sup>٥٤٤</sup> وذبح: إضافة في هامش جـ.<sup>٥٤٥</sup> تعرف: يعرف، بـ.

صاحب الكتاب إلى مثل ذلك في كتاب المخلص<sup>٤٦</sup> حيث جعل حرف السلب في القضية المعدولة محولاً، لا جزءاً من المحمول، وجعل ما بعدها مبيناً لها، وكذا إذا جعلت الجهات محمولة، وبهذا يظهر حال المثالين الباقيين. ولتن<sup>٤٧</sup> سلمنا ذلك في هذه الأمثلة، لكنه لا يضر في الغرض، فإن المسألة مصدرة بما إذا قال السيد لعبدة: صل في هذا الوقت، فلم تصل في ذلك الوقت، فذلك الأمر هل يقتضي إيقاع ذلك الفعل فيما بعد ذلك الوقت؟ فها هنا أحد الجزئين الذي أوجب تكليفه بها هو الصلة التي لا تقع إلا بإيقاعه، لا الجزء الآخر المختلف فيه. ومتي وقع التكليف بماهية مرتكبة أحد أجزائها غير واقع، ولا يمكن وقوعه<sup>٤٨</sup> إلا بفعل المكلف، فإن ذلك التكليف تكليف بالجزء<sup>٤٩</sup> المذكور، وهذا لازم بالضرورة من التأويل الذي ذكرناه. فلا مطعن في الحجة من هذا الوجه، بل عسى يكون ذلك من جهة أخرى إن أمكن، والإنصاف أن صاحب الكتاب حيث لم يفصح بالتفصيد بهذه القيد<sup>٥٠</sup>، فإن إيراد الإمام المعترض متوجه على ظاهر كلامه.

[الرازي:]

### المسألة السابعة عشرة

الأمر بالماهية الكلية لا يتناول الأمر بشيء من جزئياتها كقوله: بع هذا النوب، لا يكون أمراً ببيعه بالغين الفاحش، ولا بغير الساوي، لأن هذين النوعين مشتركان في مسمى البيع، ويتبيّن كل واحد منها عن صاحبه بكونه واقعاً بالغين الفاحش وبغير المثل، وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز وغير مستلزم له، والأمر بالبيع لا يكون أمراً بشيء من أنواعه، بل إن دل الدليل على الرضا بعض أنواعه لقرينة حل اللفظ عليه، ولذلك قلنا: إن الوكيل بالبيع المطلق لا يملك البيع بالغين الفاحش، وإن كان يملك البيع بغير المثل، لأن العرف دل على حصول الرضا بهذا النوع.

<sup>٤٦</sup> المخلص: -، ج.

<sup>٤٧</sup> ولتن: وإن، ب.

<sup>٤٨</sup> وقوعه: إيقاعه، ج؛ وفي الامان تصحّح: وقوعه.

<sup>٤٩</sup> بالجزء: بذلك الجزء، ج.

<sup>٥٠</sup> القيد: + المذكورة، ج

## المسألة الثامنة عشرة

الصلة في الدار المخصوصة غير صحيحة عندنا، خلافاً للفقهاء. ثم إن صح الإجماع على أن الآتي بها لا يؤمر بالقضاء، قلنا: يسقط الفرض عندها لا بها، وإن لم يصح هذا الإجماع، وهو الأصح، أوجبنا القضاء. لنا أن الصلة ماهية مركبة من أمور، منها القيام والقعود والركوع والسجود، وهذه الأشياء إما حركات وإما سكتات، والحركة عبارة عن الكون الأول في الحيز الثاني، والسكنون عبارة عن الكون الثاني في الحيز الأول. فيكون الحصول في الحيز جزء ماهية الحركة والسكنون، وها جزءان من ماهية الصلة، وجزء الجزء جزء. فالحصول في الحيز جزء ماهية الصلة، فيكون الحصول في هذا الحيز جزء ماهية هذه الصلة المعينة، والمطلق في مقابلة المطلق، والمقييد في مقابلة المقيد. إذا ثبتت هنا، فنقول: الصلة في الدار المخصوصة منهيا عنها، وإذا كان أحد أجزاء الماهية منهيا عنه امتنع ورود الأمر بذلك الماهية، وإلا لزم توارد الأمر والنهي على الشيء الواحد، وهو محال. فثبتت أن هذا المكلف أمر بالصلة وعا يأتم بها أمر به. وإن لم يأت بما أمر به، وجب أن يبقى في العهدة.

أما القائلون بصححة هذه الصلة، فقالوا: كون هذا الفعل صلاة جمة مغایرة لكونها غصباً بدليل أن الصلاة قد تتفك عن الغصب، والغضب قد يتفك عن الصلاة. فهذا أمران متبيانان، فلا يبعد أن تكون مأمورةً بها من حيث أنها صلاة ومنهياً عنها من حيث أنها غصب.

واعلم أن هذا الكلام ضعيف من وجهين، الأول أن الصلاة المطلقة جزء ماهيتها الحصول في الحيز المطلق، وهذه الصلة المعينة جزء ماهيتها الحصول في هذا الحيز المعين. والنزاع ما وقع في أن الصلاة المطلقة، هل تصح أم لا؟ وإنما وقع في أن الصلاة في الدار المخصوصة هل تصح أم لا؟ وهذه الصلة، من حيث أنها هذه الصلة، جزء ماهيتها هو شغل هذا الحيز المعين، فلما كان هذا الشغل حراماً امتنع كون هذه الماهية المركبة منه ومن غيره مأمورةً بها. الثاني أن كون ذلك الفعل صلاة وكونه غصباً وجهان متبيانان، إلا أنه إما أن يحصل بينهما ملازمة أو لا يحصل. فإن كان الأول ففيئند لا يمكن إيجاد الشيء إلا مع إيجاد لازمه، والمقوف على الحرام حرام. وإن كان الثاني، ففيئند وجب أن يمكنه الإتيان بالصلاة في الدار المخصوصة منفكة عن الإتيان بالغضب، ومعلوم أنه باطل.

[الكتابي:]

قال: وإذا كان أحد أجزاء الماهية منهاً عنه امتنع ورود الأمر بتلك الماهية، وإلا لزم توارد الأمر والنهي على شيء واحد.

قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كان الأمر بالماهية أمراً بكل واحد من أجزانها، وهو منوع. وكيف، وتتكلف ما لا يطاق عنده واقع، وبه سقط الوجه الأول من الوجهين المذكورين في ضعف كلام الفقهاء.

وأما قوله في الوجه الثاني: إما أن يحصل بينها ملازمة أو لا يحصل.

قلنا: حصل بينها ملازمة على معنى أن الصلاة ملزمة لشغل الخير.

قوله: لا يمكن إيجاد الشيء إلا مع إيجاد لازمه، منوع إن عنى به أن إيجاد الملزوم موقوف على إيجاد اللازم. وإن عنى به أن إيجاد الملزوم مستلزم لوجود اللازم، فهو مسلم وحق، لكن لا نسلم أنه يلزم منه حرمة الصلاة، فإنه لا يلزم من حرمة اللازم حرمة الملزوم لجواز أن يكون اللازم الذي هو حرام أعم من الملزوم الحرام، فيلزم غير الحرام، وهذا غير مذهب الفقهاء. فإن شغل الخمر حرام، وهو لازم للسكنى الحرام، ولازم الصلاة الغير الحرام، اللهم إلا إذا قال: إن حرمة اللازم موجبة لحرمة الملزوم لدورانه معه وجوداً وعدماً، أما وجوداً ففي صورة السكنى، وأما عدماً فظاهر، لكن يتوجه عليه المزاحمة، وهو أن يقال: حرمة الملزوم فيها ذكرتم من الصورة كما دار مع حرمة اللازم فكذلك دار مع كونه لازماً لما ليس بعبادة، ومع المركبة منها، فلماذا انضاف إلى ما ذكرتم دون ما ذكرنا؟ فإن أجب عن المزاحمة تم الوجه الثاني وإلا سقط.

[ابن كونة:]

قال على الوجه الأول من مسألة أن الصلاة في الدار المخصوصة غير صحيحة مطلقاً لقول الإمام فيه: وإذا كان أحد أجزاء الماهية منهاً عنه امتنع ورود الأمر بتلك الماهية، وإلا لزم توارد الأمر والنهي على شيء الواحد، إلى قوله: وهذه الصلاة، من حيث أنها هذه الصلاة، جزء ماهيتها هو شغل هذا الحيز المعين، فلما كان هذا الشغل حراماً امتنع كون هذه الماهية المركبة منه ومن<sup>٥١</sup> غيره

مأموراً بها: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كان الأمر بالماهية أمراً بكل واحد من أجزائه، إلى آخره<sup>٥٥٢</sup>.

أقول: أما أن الأمر بالماهية يتناول الأمر بمفرادتها فقد عرفت<sup>٥٥٣</sup> الكلام فيه من المسألة التي قبل هذه. وأما قوله: وكيف، وتتكليف ما لا يطاق واقع عنده<sup>٥٥٤</sup>، فبواه أن صاحب الكتاب، وإن كان يقول بتتكليف ما لا يطاق، إلا أنه في أكثر المسائل يتكلم على تقدير عدم القول به. ألسنت ترى<sup>٥٥٥</sup> أنه صرّح بذلك في مسألة أن الأمر بالشيء أمر بما لا يتم ذلك الشيء إلا به<sup>٥٥٦</sup> حيث ختم دليله عليه بقوله: وإيجاب ذلك الفعل على كل حال، لو لم يقتضي إيجاب شرطه لكن قد كلف بالفعل حال عدم شرطه، وهذا التتكليف بما<sup>٥٥٧</sup> لا يطاق؟ ومن نظر في كلامه في عدة مواضع من الكتاب يتحقق ذلك، وإذا كان كلامه على تقدير عدم وقوع التتكليف بما لا يطاق، فلا يرد عليه هذا السؤال، وليس اختصاص هذه المسألة بهذا الإيراد بأولى من غيرها، لأنه متوجه على كثير من مسائله في علم الكلام وفي أصول الفقه على<sup>٥٥٨</sup> ما هو غير خافٍ على من تأمل هذا الكتاب وغيره<sup>٥٥٩</sup> من كتبه وكتب غيره من الأشعرية القائلين بتتكليف ما لا يطاق. وأنا أتعجب دائمًا كيف أنهم يقرّون في علم بحثاً ينقض به عليهم<sup>٥٦٠</sup> أكثر الأصول المبنية في ذلك العلم وأهمها، كهذه المسألة وكثير من أمثلتها في مباحثهم الكلامية، وقد سبق البينة على بعضها.

قال في أثناء الكلام على الوجه الثاني من المسألة المذكورة: فإنه لا يلزم من حرمة اللازم حرمة الملزوم، إلى آخره.

<sup>٥٥٢</sup> مبطلاً لقول الإمام فيه ... إلى آخره: إلى آخره، ج.

<sup>٥٥٣</sup> عرف: عرف، ج.

<sup>٥٥٤</sup> واقع عنده: عنده واقع، ب.

<sup>٥٥٥</sup> ألسنت ترى: ألا ترى، ج.

<sup>٥٥٦</sup> إلا به: إضافة في هامش ج.

<sup>٥٥٧</sup> بما: ما، ج.

<sup>٥٥٨</sup> على: --، ب.

<sup>٥٥٩</sup> وغيره: وغيرها، ج.

<sup>٦٠</sup> به عليهم: عليهم به، ج.

<sup>٦١</sup> كهذا: لهذا، ج.

أقول: إذ ثبت أن الإيتان بالصلوة في الدار المغصوبة مستلزم للغضب وجب أن يكون النهي<sup>٥٦٢</sup> عن الغضب مستلزمأً للنبي عن الإيتان بتلك الصلوة، لأن عدم اللازم يستلزم عدم المزوم، ولكن<sup>٥٦٣</sup> النهي عن الغضب واقع، فالنبي عن الصلوة في الدار المغصوبة واقع. وإذا كانت منهياً عنها لم يكن مأموراً بها من حيث هي هذه الصلوة، ولا شك أنه مأمور بالصلوة، لست أقول بهذه الصلوة. وإذا كان كذلك، وجب أن يكون مأموراً بصلوة غير هذه، فإذا لم يأت إلا بهذه، وجب أن يبقى في العهدة، اللهم إلا أن يكون الكلام على تقدير تجويز التكليف بما لا يطاق، لكن كلام الإمام المعارض في هذا الوجه على تقدير المنع من ذلك أو مع ترك التعرض له، إذ لو كان كلامه فيه على تقدير الجواز<sup>٥٦٤</sup>، لوقع الاستغناء بذلك عما أورد. وبهذا يظهر أنه لا تأثير في هذه المسألة لجواز أن يكون اللازم الذي هو حرام أعم من المزوم الحرام.

[الرازي]:

#### المسألة التاسعة عشرة

الختار عندنا أن النهي في العبادات يدل على الفساد، وفي المعاملات لا يدل عليه. أما الأول فالدليل عليه أن الفعل الواحد لا يكون مأموراً به ومنهياً عنه، فالنبي يكون منهياً عنه يكون مغايراً للمأمور به. إذا ثبت هنا، فنقول: إذا أتي بالفعل المنهي عنه واقتصر عليه كان تاركاً للمأمور به، وتارك المأمور به عاص، وال العاصي يستحق العقاب لقوله تعالى «وَمَنْ يَفْسُدِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَازَ جَهَنَّمَ»<sup>٥٦٥</sup>. ولا معنى لقولنا: النهي في العبادات يدل على الفساد، إلا ذلك. وأما الثاني، فيدل عليه أنه لا يمتنع في العقول أن يقول الشرع: لا تفعل هذا الفعل، لكنك إن فعلته، أفاد الملك. والفرق بين هذه الصورة وبين ما قبلها أن المراد بالفساد في العبادات البقاء في عهدة التكليف، والمراد بالفساد في المعاملات هو أن لا يترتب عليه أثره، وقد بينا أن المقتصر على الإيتان بغير المأمور به تارك للمأمور به، فيكون

<sup>٥٦٢</sup> النهي: الذي، ب.

<sup>٥٦٣</sup> ولكن: لكن، ج.

<sup>٥٦٤</sup> الجواز: جواز، ج.

<sup>٥٦٥</sup> سورة الجن (٢٢): ٢٣.

عاصيًّا، فيكون مستحقًا للعقاب. أما الإتيان بالمهي عنه، فإنه لا يمنع من ترتيب أثر آخر، فظهر الفرق بينهما.

إذا عرفت هذا، فنقول: أجمعوا على أن النهي في العاملات لا يفدي نقى الملك في جميع الصور، بل يفيده ثارة، وثارة لا يفديه. والضابط فيه أن المنهي عنه إما أن يكون تمام الماهية، أو جزءاً منها، أو خارجاً لازماً، أو خارجاً مفارقاً. أما الأول والثاني، فإنهما يقتضيان بطلان العقد، لأن على هذا التقدير تكون المفسدة ممكنته في جوهر الماهية. أما القسم الثالث وهو أن يكون منشأ المفسدة أمراً خارجاً عن الماهية لازماً لها، فها هنا قال أبو حنيفة رحمه الله: وجوب أن ينعقد العقد مع وصف الفساد، لأن ماهية هذا العقد وجميع أجزاء ماهيتها، إذا كانت خالية عن المفسدة وكان منشأ المفسدة الوصف الخارجي، فلو حكمنا فيه بالبطلان المطلق، لكننا قد رحينا مقتضى الأمر الخارجي على مقتضى الأمر الذاتي، وهو باطل. وإن حكمنا فيه بالصحة المطلقة لكننا قد سوينا بين الخارجي اللازم وبين الخارجي المفارق، وهو أيضاً باطل، فلم يبق إلا أن يقابل الأصل بالأصل والوصف بالوصف. فنقول: لما كانت الماهية خالية عن المفسدة، حصل الانعقاد، ولما كان الوصف الخارجي منشأ المفسدة، كان العقد فاسداً.

فهذا التدقيق حسن، إلا أنه يقال: الجمع بين كون الماهية وجميع أجزائها خالياً عن المفسدة مع كون لازماً منشأ المفسدة محال، لأن الموجب لذلك اللازم الخارجي هو تلك الماهية أو جزء من أجزائها. فلو كانت الماهية مع جميع أجزائها مشفقة على المصلحة، ثم أنها صارت موجبة للوصف الخارجي المشتمل على المفسدة، لزم كون المصلحة موجبة للمفسدة، وهو محال. فثبتت أن كون هذا الوصف الخارجي اللازم منشأ المفسدة يدل على تمكن المفسدة في جوهر الماهية، وحيينذ يجب الحكم بالبطلان.

وأما القسم الرابع، وهو أن يكون منشأ المفسدة أمراً خارجاً عن الماهية مفارقاً لها، فهذا لا يمنع من صحة الفعل، كاللوضوء بالماء المغصوب والاصطياد بالقوس المغصوب.

إذا عرفت هذا، فلنذكر مثلاً واحداً ليحصل التبيه على المقصود. قال الشافعي رحمه الله في مسألة الإرسال: لو حرم الجمع لما نفذ، وقد نفذ، فلا يحرم. بيان الملازمة أن يتقدير أن يكون الجمع حراماً كان الآتي بالجمع آتياً بنفس الحرم، فوجب القول بالبطلان. فإن قيل: ينقض هذا بالطلاق في زمان الحيض، قلنا: الفرق ظاهر، لأن الطلاق في زمان الحيض واقع بفعله وعمله، وإيقاع الطلاق غير مهني عنه، إلا أن في هذه الصورة لما وقع الطلاق عليها، وكان الحيض حاصلاً في ذلك الحال، فحينذ يلزم من إيقاع الطلاق عليها حصول المقارنة بين الطلاق وبين الحيض في ذلك الحال، وهذه المقارنة هي المنشأ للمفسدة، وهذه المقارنة ليست فعلاً للمكلف وإنما الواقع بفعله هو الطلاق، ثم عند حصول

الطلاق حصلت هذه المقارنة بسبب قيام الحيض في الحال. فثبت أن هاهنا ما هو المنشأ للمفسدة غير واقع بفعل المكلف، بخلاف ما إذا قلنا: إن الجمع حرام، فإن المكلف إذا أتق بالجمع كان ذلك الجمع واقعاً بفعل المكلف، ففي مسألة الجمع ما هو المنشأ لحصول المفسدة واقع بفعله. وفي مسألة الطلاق في زمان الحيض ما هو المنشأ لحصول المفسدة غير واقع بفعله. فكان الأول أقوى، فظهر الفرق.

[الكتابي:]

قال: إلا أن يقال: الجمع بين كون الماهية وجميع أجزائها خالياً عن المفسدة مع كون لازماً منشأً للمفسدة محال، إلى آخره.

قلنا: لم لا يجوز أن تكون المصلحة موجبة للمفسدة؟ فإن هذا واقع على مذهب الشافعي حيث قال بصحة الصلاة في الدار المخصوصة، وتمامه ظاهر أيضاً.

[ابن كوتة:]

قال على قوله في مسألة أن النهي في العبادات يدل على الفساد وفي المعاملات لا يدل عليه: إلا أن يقال: الجمع بين كون الماهية وجميع أجزائها خالياً عن المفاسد مع كون لازماً منشأً للمفسدة محال، لأن الموجب لذلك اللازم الخارجي هو تلك الماهية أو جزء منها. فلو كانت الماهية مع جميع أجزائها مشتملة على المصلحة، ثم أنها صارت موجبة للوصف الخارجي المشتمل على المفسدة، لزم كون المصلحة موجبة للمفسدة، وهو محال: قلنا: لم لا يجوز أن يكون المصلحة موجبة للمفسدة؟ فإن هذا واقع على مذهب الشافعي حيث قال بصحة الصلاة في الدار المخصوصة، وتمامه ظاهر<sup>٦٦</sup>.  
أقول: هذا غير لازم لصاحب الكتاب، فإنه لا<sup>٦٧</sup> يقول بصحتها. فكيف يلزم<sup>٦٨</sup> مذهب لا يذهب إليه، وقد صرّح قبل هذه المسألة بخلافه.

<sup>٦٦</sup> ظاهر: ما مر، ب؛ عليه، إلا أن يقال ... وتمامه ظاهر: إلى آخره، ج.

<sup>٦٧</sup> لا: إضافة في هاشم ج.

<sup>٦٨</sup> يلزم: يلزم، ب.

[الرازي:]

## المسألة العشرون

النهي عندهنا لا يدل على الصحة البة. وقال أبو الحنيفة: يدل عليه. لنا أن النبي عن بيع الملاقيع والمضامين حاصل ولم يدل على الصحة. وكذلك قوله تعالى ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنِ النِّسَاءِ﴾<sup>٦٦٩</sup>، والمراد منه النبي عن الوطء، ولم يدل هذا على الصحة أصلاً. احتجوا بأنه لو كان النبي عنه ممتنعاً، لم يكن في النبي فائدة، كما لا يقال للأعمى: لا تبصر، وللزمن: لا تقم. الجواب أن الكلام في تكليف ما لا يطاق قد تقدم. ثم ينقض ما ذكرتم ببيع المضامين والملاقيع.

ثم يقول: لم لا يجوز حل النبي هاهنا على الفسخ، وتقريره أن العبيد وكلهم الله في جميع تصرفاتهم، ثم كما أن الموكل إذا قال لوكيله: لا تفعل هذا، كان ذلك فسخاً مانعاً من الاعتقاد، فكذا هاهنا بل هاهنا أولى، لأن المالك الحقيقي ليس إلا الله سبحانه وتعالى.

[الكتابي:]

قال: عندنا النبي البة لا يدل على الصحة. وقال أبو حنيفة: يدل.

قلنا: قبل الخوض فيه لا بد من تفسير محل النزاع، فنقول: النبي عند الشافعي لا يقتضي كون النبي عنه مقدوراً للمكلف عقلاً، ولا كونه صحيحاً بتقدير الإيتان به قبل النبي شرعاً. عند أبي حنيفة يقتضي كل واحد منها. وإذا عرفت هذا، فنقول: قوله: احتجوا بأنه، لو كان النبي عنه ممتنعاً لم يكن في النبي فائدة، دعوى لا برهان عليها، وما ذكره من المثال مصادرة على المطلوب وبتقدير صحته، فلا يدل على صدق هذه الملازمة، وهذا ظاهر غاية الظهور.

وقوله في الجواب عنه: ثم يقول: لم لا يجوز حل النبي هاهنا على الفسخ، لا توجيه له ولا يمكن أن يكون ممثلاً للملازمة مع ذكر المستند، لأن شرط مستند من الملازمة أن يكون صدقه منافياً لصدق اللازم بتقدير صدق الملزم وغير مناف لصدق اللازم. وصدق هذا مع صدق الملزم محال ضرورة أن النبي يقتضي الصحة قبله، اللهم إلا إذا فسر الصحة في محل النزاع بالصحة بعد النبي، وحيثند

يكون لهذا المنع وجه، والمذكور بعده يصلح أن يكون مستنداً، لكن ذلك على خلاف المشهور من هذه المسألة.

[ابن كونه:]

قال على مسألة أن النهي لا يدل على الصحة: قوله: احتجوا بأنه لو كان المنهي عنه ممتنعاً، لم يكن للنبي فائدة، دعوا لا برهان عليها، وما ذكره في المثال مصادرة على المطلوب<sup>٥٧١</sup>.

أقول: هذه الحجة حكاية من<sup>٥٧١</sup> صاحب الكتاب لكلام المعتلة، فإن الأمر عندهم يدل على إرادة المأمور وفائدة إيقاع المأمور به، والنبي يدل على إرادة أن لا يقع ذلك المنهي<sup>٥٧٢</sup> عنه وفائدة عدم إيقاعه، خلافاً للأشعرية في الأمرين. فإذا كان الفعل ممتنعاً في نفسه لا يمكن وقوعه كقيام الزمن وإبصار الأعمى سواء تحقق النهي عنه<sup>٥٧٣</sup> أو لم يتحقق، لم يكن للنبي، والحالة<sup>٥٧٤</sup> هذه، تأثير في عدم إيقاعه<sup>٥٧٥</sup>، فلا يحصل من النبي الفائدة<sup>٥٧٦</sup> التي لا يقصد النبي إلا لأجلها عندهم، فيكون عبشاً، وهو لا يجوز على الحكم على سيادة مذهبهم في القول بالتحسين والتقييع العقليين. ومعنى قوله: كما لا يقال للأعمى: لا تبصر، وللزمن: لا تقم، أي كما يقع من أحدهنا ذلك، كذلك يقع من البارئ عز وجل<sup>٥٧٧</sup>. ولما كانت<sup>٥٧٨</sup> الأفعال القبيحة عليه ممتنعة أمنع في حقه النبي عما يكون ممتنعاً. فيما وقع منه تعالى النبي عن شيء، دل على إمكان<sup>٥٧٩</sup> ذلك الشيء لاستحالة امتناعه مع<sup>٥٨٠</sup> النبي عنه<sup>٥٨١</sup>. هذا هو مراد صاحب الكتاب في حكاية جتهم. وإذا ثبت هذا، فقوله

<sup>٥٧٠</sup> قوله: احتجوا بأنه ... على المطلوب: إلى آخره، ج.  
<sup>٥٧١</sup> من: عن، ب.

<sup>٥٧٢</sup> المنهي: النبي، ب.

<sup>٥٧٣</sup> النبي عنه: عنه النبي، ب.

<sup>٥٧٤</sup> والحالة: والحال، ج.

<sup>٥٧٥</sup> إيقاعه: إيقاعها، ب.

<sup>٥٧٦</sup> الفائدة: فائدة، ج.

<sup>٥٧٧</sup> عز وجل: تعالى، ج.

<sup>٥٧٨</sup> كانت: كان، ج.

<sup>٥٧٩</sup> إمكان: صحة، ج.

<sup>٥٨٠</sup> عنه: ... ج.

على <sup>٥٨٣</sup> المتصلة المذكورة بأنها دعوى لا برهان عليها، إن أراد أنه لم يأت عليها بمحنة، فخواه أنه استغنى عن التصرّح بالمحنة لشهرة أمر المحتجين بهذه المتصلة مستندهم في إثباتها على الأصول الحكمة عنهم. وإن أراد أن تلك الأصول مزيفة وأن حجتهم عليها غير برهانية فذلك <sup>٥٨٤</sup> مما يقول صاحب الكتاب بوجبه، وقد سبق منه تزييفه في علم الكلام <sup>٥٨٥</sup>، لكن عادته جارية بأن يتكلّم في أمثال هذه في أصول الفقه من غير أن يتعرّض للأصول الكلامية التي يستند إليها ثلّا يزج أحدهما بالآخر، اللهم إلا إذا لم يجد سبيلاً إلى الجواب لأنّا نقدح <sup>٥٨٦</sup> في تلك الأصول، وبهذا يندفع قوله: وما ذكره من المثال مصدرة على المطلوب.

<sup>٥٨١</sup> في: من، ب.

<sup>٥٨٢</sup> قوله: فقوطم، ب.

<sup>٥٨٣</sup> على: عن، ب.

<sup>٥٨٤</sup> كذلك: بذلك، ب.

<sup>٥٨٥</sup> الكلام: الكتاب، ج.

<sup>٥٨٦</sup> لأنّا نقدح: إلا بالقدر، ب.

[الرازي:]

### الباب الثالث في العام والخاص وفيه مسائل

#### المسألة الأولى في الفرق بين المطلق والعام

اعلم أن لكل شيء ماهية وحقيقة. وكل أمر يكون المفهوم منه ليس عن المفهوم من تلك الماهية فكان مغاييرًا لها، سواء كان لازمًا لها أو مفارقًا لها، سواء كان إيجاباً أو سلباً. فالإنسان من حيث هو الإنسان ليس إلا أنه إنسان، فإما أنه واحد أو لا واحد، وهذا قيدان مغاييران لكونه إنساناً، وإن كان نعلم أن المفهوم من كونه إنساناً لا ينفك عنها معًا. إذا عرفت هذا، فنقول: أما اللفظ الدال على الحقيقة من حيث أنها هي، من غير أن تكون فيه دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة، فهو المطلق. وأما اللفظ الدال على تلك الحقيقة مع قيد الكثرة، فإن كانت تلك الكثرة كثرة معينة بحيث يتناولها اللفظ، ولا يتناول ما يزيد عليها، فهو اسم العدد وإن لم يكن كذلك فهو العام. فلهذا السبب قلنا: العام ما يتناول الشيئين فصاعداً من غير حصر. وبهذا البيان ظهر خطأ قول من يقول: المطلق هو اللفظ الدال على واحد لا بعنه، لأن الوحدة وعدم التعيين قيدان زائدان على الماهية.

#### المسألة الثانية في بيان أن لفظة «من» و«ما» في معرض الشرط والاستفهام للعموم

ويبدل عليه وجهان، الأول، لو قال: من دخل داري فأعطيه درهماً، كان له أن يعطي جميع الداخلين، وذلك يدل على العموم. الثاني أنه إذا قال: من دخل داري فآخرمه، حسن استثناء كل واحد من القلاء منه، والاستثناء مخرج من الكلام ما لولاه لدخل فيه لوجهين، أحدهما أن المستثنى من الجنس لا بد وأن يكون بحيث يصح دخوله تحت المستثنى منه، فإن لم يكن الدخول واجباً لم يبق فرق بين الاستثناء عن الجمع المنكر، كقوله: جاءني فقهاء إلا زيداً، وبين الاستثناء عن الجمع المعرف كقوله: جاءني الفقهاء إلا زيداً. ولما كان الفرق بينهما معلوماً بالضرورة، ثبت أن الاستثناء من الجمع المعرف يقتضي إخراج ما لولاه لدخل. الثاني، وهو أنه ينفل عن بعضهم أن الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل، وعن آخرين أن الاستثناء إخراج ما لولاه لصح دخوله.

فنقول: وجب أن يكون الاستثناء حقيقة في أحدهما، مجازاً في الآخر، صوتاً للنقل عن التكذيب، فنقول: جعله حقيقة في الوجوب، مجازاً في الصحة أولى، لأن الصحة من لوازم الوجوب، والملازمة

شرط في جواز المجاز. فإذا جعلناه حقيقة في الوجوب أمكن جعله مجازاً في الصحة، لأن الوجوب يستلزم الصحة. أما لو جعلناه حقيقة في الصحة لا يمكن جعله مجازاً في الوجوب، لأن الوجوب لا يلزم الصحة.

احتاج الفائلون بأن الاستثناء تأثيره في إخراج ما لولاه لصح، لا في إخراج ما لولاه لوجب، بوجهه، الأول أن جموع القلة لا تفيد إلا ما دون العشرة، مع أنه يصح الاستثناء منها. الثاني أن سببويه نص على أن جمع السلامة من جموع القلة، مع أنه يصح الاستثناء منها. الثالث أنه أن يصح أن يقال: صل إلا في الوقت الفلافي، مع أن الأمر لا يفيد التكرار. الرابع أنه يصح أن يقال: اصحاب جمعاً من الفقهاء إلا فلاناً، فها هنا المستثنى منه منكر، ولا يفيد الجمع مع أنه يصح الاستثناء منه.

الجواب: إنه لما تعارضت الدلائل كان قولنا أولى، لأنه أكثر فائدة.

[الكتابي:]

قال: جعل الأشياء حقيقة في الوجوب، مجازاً في الصحة، أولى من العكس، لأن الصحة من لوازم الوجوب، والملازمة شرط في جواز المجاز.

قلنا: لا نسلم شرطية الملازمة لجواز المجاز. وقد بينا عدم شرطيتها له.

[الرازي:]

### المسألة الثالثة في أن المجمع المعرف يفيد العموم

وبدل عليه وجوهه، الأول أن الأنصار لما طلبوا الإمامة احتج عليهم أبو بكر رضي الله عنه بقوله عليه السلام: الأئمة من قريش، والأنصار سلموا صحة ذلك الدليل، ولو لا أن المجمع المعرف بالألف واللام يفيد الاستغراق، ولا لم يصح ذلك الدليل. وعن عمر رضي الله عنه أنه قال لأبي بكر رضي الله عنه لما هم بقتال مانعي الزكاة: أليس قال النبي عليه السلام: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله؟ فاحتج عليه بعموم اللفظ، ولم ينكر عليه أحد، بل عدل أبو بكر رضي الله عنه إلى الاستثناء، فقال: أليس قال النبي صلى الله عليه وسلم: إلا بحقها، والزكاة بحقها. الثاني أن هذا المجمع مما يؤكده بما يقتضي الاستغراق، فوجب أن يكون موضوعاً في الأصل للاستغراق، أما الأول، فلقوله

تعالى (فَسَجَدَ الْمُلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ) <sup>٥٨٧</sup> ، أما الثاني، فلأن التأكيد هو اللفظ الدال على تقوية ما كان ثابتاً في الأصل، ولو لا أن هذا الجمع في الأصل يفيد الاستغراق، وإن لم يكن مفيداً للاستغراق. الثالث، لو لم يحمل على الاستغراق لكن إما أن يحمل على بعض معين، وهو باطل، لأن اللفظ قاصر عن ذلك التعين، أو على بعض مبهم، وهو بوجب تعطيل الكلام، أو على الكل إلا ما خصه الدليل، وهو المطلوب.

الرابع أنه يصح استثناء أي واحد أريد، وهو يفيد العموم على ما تقدم. الخامس، الجمع المعرف في اقتضاء الكثرة فوق المنكر، لأنه يصح انتزاع المنكر من المعرف ولا ينعكس، فإنه يجوز أن يقال: جاء في رجال من الرجال، ولا يجوز أن يقال: جاء في الرجال من رجال. ومعلوم بالضرورة أن المنتزع منه أكثر من المنتزع.

إذا ثبتت هذا فنقول: المفهوم من الجمع المعرف، إما الكل وإما دونه، والثاني باطل، لأنه ما من عدد دون الكل إلا ويصح انتزاعه من الجمع المعرف، وثبتت أن المنتزع منه أكثر. وما بطل هذا ثبت أنه يفيد الكل.

احتاج المنكرون للعموم بوجوه، الأول أنه يصح أن يقال: جاء في كل الناس، جاء في بعض الناس، ولو كان قولنا «الناس» يفيد العموم، لكن الأول تكراراً والثاني نقضاً. الثاني يصح أن يقال: جاء في الناس إلا الفقهاء. فلو كان لفظ «الناس» يفيد العموم لغيري قولنا «الناس» مجرى ما إذا صرخ بذلك جميع أنواع الناس، فيصير قوله: جاء في الناس إلا الفقهاء، جارياً مجرى قوله: جاء في فلان والفقهاء إلا الفقهاء. ولما كان هذا باطلأ، ثبت أن لفظ «الناس» لا يفيد العموم. الثالث أن العرف العام يشهد بأن الرجل قد يقول: رأيت الناس وخالطت الناس وجالست الناس، مع أنه ما رأى الكل، وإنما رأى البعض ولا خالط الكل وإنما خالط البعض، والمجاز والاشتراك على خلاف الأصل، فوجب أن تكون هذه اللقطة موضوعة لإفاده الحكم في الجمع الكثير من غير أن تقيد الاستغراق. الرابع أن الحكم يكون بهذه اللقطة موضوعة للعموم، إما أن يعرف بالعقل، وهو باطل، لأنه لا مجال للعقل في اللغات، أو بالنقل المتواتر، وهو باطل، وإلا لارتفاع الخلاف فيه، أو بنقل الأحاداد، وهو باطل، لأن الحاجة إلى معرفة كون هذه الألفاظ عامة شديدة والحكم الذي توفر الدواعي على معرفته يجب أن يصير متواتراً. الجواب: إنه لما تعارضت الدلائل، فالحمل على الاستغراق أولى، إلا ما حصه الدليل، لأننا لو لم نقل به، لزمنا أن نقول: المراد منه بعض مجھول، أو نقول بالوقف فيخصوص والعموم، وعلى التقديرین

يصير الكلام مغطلاً، أما إذا قلنا أنه يفيد العموم إلا ما خصه الدليل، بقيت هذه النصوص متنفعة بها، فكان هذا أولى.

[الكتابي:]

قال: احتج عليهم أبو بكر بقوله<sup>٨٨</sup> عليه السلام: الأئمة من قريش، والأنصار سلموا [صححة] ذلك، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم أن هذا يدل على أن الجمع المعرف يفيد العموم.

قوله: ولو لم يكن الجمع المعرف بالألف واللام لا يفيد الاستغرار، وإن لم يصح ذلك الدليل. قلنا: مسلم، ولم قلتم بأن الدليل صحيح؟ غاية ما في الباب أنهم سلموا، ولا يلزم من تسليمهم ذلك صحته لاحتمال أن يقال أنهم إنما سلموا ذلك لأنهم ما كانوا عالمين بفساد الدليل، أو كانوا عالمين به، ولكنهم سلموا إما للخوف أو لعجز المقاومة معه أو لمصلحة أخرى. لم قلتم بأنه ليس كذلك؟ لا بد له من دليل.

قال: ومعلوم بالضرورة أن المترد منه أكثر من المترد<sup>٨٩</sup>.

قلنا: لا نسلم. إن كان المراد من الاسترداد<sup>٩٠</sup> هو الاستثناء، فإن سيويه نص على أن جموع السلامة جموع القلة وجموع القلة لا تفي ما فوق العشرة، مع أنه يصح استثناء ما فوق العشرة من كل واحد من الجماعين. ومسلم، إن كان المراد به معنى آخر، لكن لا يفيد الغرض.

قال: يصح أن يقال: جاءني كل الناس، جاءني بعض الناس، فلو كان قوله «الناس» يفيد العموم، كان الأول تكراراً والثاني تقضياً.

قلنا: الملازمة منوعة لحواز أن يكون الأول تأكيداً والثاني مجازاً. ولن سلمناها، ولكن لم قلتم بأن اللازم باطل؟ فإن قلت: لو كان تكراراً أو تقضياً لما صحت، لأن الأصل عدمها، قلنا: هذا الأصل متربوك، لأن كل واحد منها واقع. أما الأول، فلأن التأكيد - وهو الفظ الدال على ما كان ثابتاً في الأصل - واقع، وهو عين التكرار.

<sup>٨٨</sup> يقوله: بقوله له، أ.

<sup>٨٩</sup> المترد: المترد، أ.

<sup>٩٠</sup> الاسترداد: الإتزاع، أ.

فإن قلت: لا نسلم كون التأكيد تكراراً. قلنا: من تأمل كلام العرب وجد فيه ألفاظاً مكررة غير التأكيد، لا حاجة بنا إلى عدها. وأما الثاني فلأن إطلاق لفظ الكل وارادة الجزء مع قرينة موجبة لخروج الحقيقة عن الإرادة واقع، وهو عين التضليل. فإذا كان كذلك، فلم لا يجوز أن يكون القول الأول هنا إنما يصح لكونه تأكيداً والثاني لكونه مجازاً؟

قال: يصح أن يقال: جاءني الناس إلا الفقهاء، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم أنه حينئذ يصير «جاءني الناس إلا الفقهاء» جارياً مجرّى قوله: جاءني فلان وفلان والفقهاء إلا الفقهاء، وإنما يلزم ذلك إن لو كان مفهوم أحد القولين عين مفهوم الآخر، وهو منوع. والذي يدل على تفايرها هو أن المفهوم الثاني يتوقف صدقه على تصور كل واحد واحد من الأمور المنسوبة إليها، والأول يتوقف على تصور شيء واحد يصدق عليه «إنسان». وما يتوقف صدقه على الشيء غير ما لا يتوقف صدقه عليه. ومن هذا عرف عدم لزوم المفهوم الثاني للأول، إذ لا يلزم من تصور فرد من نوع تصور جميع أفراد ذلك النوع، ولا<sup>٥٩١</sup> أن يمنع توقف صدق المفهوم الثاني على تصور كل واحد من الأمور المنسوبة إليها، وعدم توقف صدق الأول عليه حينئذ.

[ابن كونته:]

قال على قول الإمام<sup>٥٩٢</sup> في مسألة<sup>٥٩٣</sup> أن الجمجم المعرف يفيد العموم<sup>٥٩٤</sup>: يصح أن يقال: جاءني كل الناس، جاءني بعض الناس، فلو كان قوله «الناس» يفيد العموم، لكن الأول تكراراً أو الثاني تقضى: قلنا: الملازمة منوعة لجواز أن يكون الأول تأكيداً والثاني مجازاً. ولتن سلمناها، ولكن لم قلت بأن اللازم باطل؟ فإن قلت: لو كان تكراراً أو تقضى لاملازماً، لأن الأصل عدّهما، قلنا: هذا الأصل متوكٍ، لأن كل واحد منها واقع، إلى قوله: وإذا كان كذلك، فلم لا يجوز أن يكون القول الأول هنا إنما صح لكونه تأكيداً والثاني لكونه مجازاً<sup>٥٩٥</sup>؟

أقول: قد سبق ما يستعن به على جوابه في مسألة أن الأمر لا يفيد التكرار.

قوله: هذا الأصل متوكٍ، لأن كل واحد منها واقع.

جوابه: إنما منعنا من وقوعه ولا أدعينا تركه، بل قلنا أنه خلاف الأصل، ولا ينافي ذلك وقوعه، كما أن كون المشترك<sup>٥٩٦</sup> والمجاز على خلاف الأصل لا ينافي وقوعهما، فلا يستدل بالوقوع على كونه على موافقة الأصل.

[الرازي:]

المسألة الرابعة في أن المفرد المعرف بحرف التعريف لا يفيد الاستغراق بحسب اللغة

وقال الأكثرون من الفقهاء أنه يفيده. لنا وجوه، الأول أنه يقال: جاءني الرجل والرجلان والرجال، فلو كان قوله «الرجل» يفيد الاستغراق لامتنعت التثنية والجمع، لأنه لم يبق بعد الكل شيء يضم إليه. الثاني، أجمعوا أنه لو قال: أنت طلاق الطلاق، لم يقع التلاث عليها، ولو كان المفرد المعرف يفيد العموم، لكن هذا تصرحاً بالثلاث وأكثر. الثالث أنه لا يجوز تأكيده بما يؤكد به العموم، فلا يقال:

<sup>٥٩٢</sup> الإمام: خفر الدين، ج.

<sup>٥٩٣</sup> في مسألة أن: ، ب.

<sup>٥٩٤</sup> العموم: التعريف، ج.

<sup>٥٩٥</sup> يصح أن يقال: جاتي ... والثاني لكونه مجازاً إلى آخره، ج.

<sup>٥٩٦</sup> المشترك: الاشتراك، ب.

جاءني الرجل كلهم أجمعون، وإذا ثبت هذا كان قوله **هُكُلُ الطَّعَامِ**<sup>٥٩٧</sup> مجازاً، إذ لو كان حقيقة لاطرد.

الرابع أنه لا يجوز وصفه بما توصف به المجموع، فلا يقال: جاءني الرجل العلماء الحكماء. إذا ثبت هذا، فنقول: قوله تعالى **هُوَ اللَّهُ الْغَيْرُ مِنْ شَيْءٍ**<sup>٥٩٨</sup> وقوله تعالى **هُوَ الْطَّفْلُ الَّذِينَ لَمْ يَظْهِرُوا عَلَى عَزَّاتِ النِّسَاءِ**<sup>٥٩٩</sup> مجاز لعدم الاطراد. الخامس، لا يجوز استثناء الجمع منه، فلا يقال: جاءني الرجل إلا العلماء والحكماء. إذا ثبت هذا، كان قوله تعالى **إِنَّ الْإِنْسَانَ لَهُ خُنْثَيْرٌ**<sup>٦٠٠</sup> مجازاً لعدم الاطراد. السادس إذا قال الرجل: لبست الثوب وشربت الماء، لم يفهم منه إلا الماهية. والأصل في الكلام الحقيقة، فوجب أن لا يكون حقيقة في غيره لعدم الاشتراك. السابع أن قولنا: أحل الله هذا البيع، لا يفيد العموم، فلو كان قولنا «البيع» يفيد العموم لكن خروجه عن إفادته العموم إنما كان لأجل انضمام لفظة «هذا» إليه، وذلك يوجب التعارض، وهو خلاف الأصل. الثامن أنه يجوز أن يقال: رأيت الرجل الواحد. ولا يجوز أن يقال: رأيت الرجل الثلاثة. فعلمتنا أن لفظ «الرجل» لا يحتمل الجمع فضلاً عن العموم. التاسع أنه يصح أن يقال: الإله واحد، فلو كان قولنا: الإله، يفيد العموم لكن قولنا: الإله واحد، يجري مجرى قولنا: الآلة واحد، ومعلوم أنه متناقض. العاشر أنه يصح أن يقال: الحيوان جنس. ولا يصح أن يقال: كل حيوان جنس، فعلمتنا أن قولنا: الحيوان، لا يفيد فائدة قولنا: كل حيوان.

إذا ثبت هذا فنقول: المفرد المعرف يجب حله على المهدود السابق، إن حصل هناك مهدود سابق، والا فإن كان في جانب الثبوت كفى في العمل به تحصيله في صورة واحدة، لأنه يكفي في تكوين الماهية تكوين فرد من أفرادها. وإن كان في جانب السلب، وجوب الامتناع عنها مطلقاً، لأن الامتناع عن تكوين الماهية لا يحصل إلا عند الامتناع عن جميع أفرادها.

### المسألة الخامسة

أقل الجمع ثلاثة، وقال قوم: اثنان. لنا وجوه، الأول أن الفصل بين الثانية والجمع منقول بالتواتر. الثاني أن صيغة الجمع تتعت بالثلاثة مما فوقها. يقال: جاءني رجال ثلاثة، وتلاتة رجال، ولا تتعت بالاثنين،

<sup>٥٩٧</sup> سورة آل عمران (٣): ٩٣.

<sup>٥٩٨</sup> سورة ق (٥٠): ١٠.

<sup>٥٩٩</sup> سورة التور (٢٤): ٣١.

<sup>٦٠٠</sup> سورة العصر (١): ٢.

فلا يقال: جاءني رجال اثنان، وأثنان رجال. الثالث أن أهل اللغة فصلوا بين ضمير الاثنين، وبين ضمير الجمع، فقالوا في الاثنين: فعلا، وفي الثلاثة: فعلوا، وفي أمر الاثنين: افعلوا، وفي أمر الجمع: افعلا. اسْتَعِنَ الْمُخَالِفُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى هُوَ إِنِّي شَرِيكُكُمْ<sup>٦٠١</sup>، وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الْأَثْنَانُ فَافْوَقُهُمْ جَمَاعَةً، وَلَانْ مَعْنَى الْاجْتِمَاعِ حَاصِلٌ بَيْنَ الْأَثْنَيْنِ. الجواب عن الأول أن اسم «القلب» قد يطلق على الميل الحاصل في القلب، فيقال للمنافق: إنه ذو قلبين. ويقال للبعيد عن النفاق: له قلب واحد ولسان واحد. وإذا ثبت هذا وجب أن يحمل لفظ «القلب» على الإرادة الحاصلة في القلب. وعن الثاني أنه محول على إدراك فضيلة الجماعة. وعن الثالث أن البحث ما وقع عن ماهية الاجتماع، وإنما وقع أن لفظة «الرجال» و«المسلمين» تقال للاثنين أو الثلاثة، فلما أحدهما من الآخر؟

#### المسألة السادسة

يجوز التمسك بالعام المخصوص، ويدل عليه وجوه، الأول أن اللفظ العام عبارة عن اللفظ الذي يتناول الصور الكثيرة، فنقول: إما أن لا يتوقف كونه حجة في شيء من تلك الصور على كونه حجة في الأخرى، أو يتوقف. فإن توقف، فإما أن يحصل هنا التوقف من الجانبيين، وإما أن يحصل من أحد الجانبيين دون الثاني. والأول هو المطلوب، والثاني يوجب الدور، والثالث يوجب الرجحان من غير مردح، وهو محال.

الثاني أن المقتضي لثبت الحكم في غير محل التخصيص هو صيغة العام، وهي باقية والمعارض موجود، وهو زوال الحكم عن محل التخصيص، لا يقتضي زواله عن سائر الصور، فثبت أن في سائر الصور المقتضي قائم والمعارض مفقود، فوجوببقاء الحكم.

الثالث أنه لو خرج العام المخصوص عن أن يكون حجة، لخرج القرآن عن أن يكون حجة، لأن العلماء قالوا: عمومات القرآن مخصوصة، إلا قوله تعالى هُوَ اللَّهُ يَكُلُّ شَيْءٍ عَلَيْهِ<sup>٦٠٢</sup>.

<sup>٦٠١</sup> سورة التحرير (٦٦): ٤.

<sup>٦٠٢</sup> سورة البقرة (٢): ٢٨٢.

[الكتابي:]

قال: يجوز التمسك بالعام المخصوص، لأن اللفظ العام عبارة عن اللفظ الذي يتناول الصور الكثيرة. فنقول: إما أن [لا] يتوقف كونه حجة في شيء من تلك الصور على كونه حجة في الأخرى، إلى آخره.

قلنا: لم قلتم بأن الواقع، لو كان هو القسم الأول، يلزم المطلوب؟ وإنما يلزم ذلك إن لو لزم من عدم توقف شيء على شيء جواز وجوده بدونه، وهو غير لازم، كحال كل واحد من المتضامين مع الآخر. ونقول أيضاً: إنما يلزم ذلك إن لو لم يكن كونه حجة في شيء من تلك الصور ملزوماً لكونه حجة في الأخرى، وهو منوع، فإن عندنا كونه حجة في صورة غير المخصوص ملزوماً لكونه حجة في صورة المخصوص، فلما زال كونه حجة في صورة [التخصيص]<sup>٦٠٣</sup> زال كونه حجة في صورة غير التخصيص، لأن انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم، ولا يلزم من ذلك خلاف المقدار، لأن وجود الملزوم لا يتوقف على وجود اللازم، بل وجوده يستلزم وجوده، وجود اللازم أيضاً لا يتوقف على وجود الملزوم لجواز كونه أعم. وبهذا عرف فساد الوجه الثاني أيضاً.

[ابن حكيم:]

قال في أثناء الكلام على مسألة جواز التمسك بالعام المخصوص ما حكايته: فإن عندنا كونه حجة في صورة [غير]<sup>٦٠٤</sup> المخصوص ملزوم لكونه حجة في صورة المخصوص، فلما زال كونه حجة في صورة التخصيص زال كونه حجة في صورة غير التخصيص، لأن انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم<sup>٦٠٥</sup>. أقول: قد تقدم منه قبل هذا في مسألة استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه معاً المنع من اقتضاء نفي اللازم نفي<sup>٦٠٦</sup> الملزوم، وأحال على أنه يتبين ذلك في المنطق، وهذا مناقضة أو رجوع منه عن

<sup>٦٠٣</sup> [التخصيص]: الصحيح عن ب.

<sup>٦٠٤</sup> [غير]: الصحيح عن أ.

<sup>٦٠٥</sup> ما حكايته: فإن ... يقتضي انتفاء الملزوم: إلى آخره، ج.

<sup>٦٠٦</sup> نفي: لنفي، ج.

ذلك، وقد ثبت هناك فساد منعه منه. وله أن يقول: استعملت ذلك على وجه الإلزام، لا<sup>٦٠٧</sup> على سبيل الاستدلال.

[الرازي:]

### المسألة السابعة

الختار عندنا أن الاستثناء من النفي ليس بإثبات، وبدل عليه ومحان، الأول أن الألفاظ تدل على الصور المرسمة في الأذهان، والأحوال الذهنية مطابقة للأمور الخارجية، والاستثناء المذكور في اللفظ، إن صرفاً إلى الحكم، أفاد زوال الحكم، وإن صرفاً إلى ذلك العدم، أفاد زوال العدم. فبينذ يفيد الثبوت، إلا أن الأول أولى، لأن تعلق اللفظ بالحكم الذهني بغير واسطة، وتعلقه بالأحوال الثابتة في الخارج بواسطة الأحكام الذهنية، فكان الأول أولى. الثاني أنها لو قلنا: إن الاستثناء من النفي بإثبات، فيحيث لا يفيد الإثبات، كما في قوله صلى الله عليه وسلم: لا صلاة إلا بظهور، ولا نكاح إلا بولي، يلزم مخالفة الدليل.

أما إذا قلنا: إنه لا يفيد الإثبات، فيحيث يحصل الإثبات لم تحصل مخالفة الدليل، بل يحصل حكم زائد لم يدل اللفظ الأول عليه، لا بالثبت ولا بالانتفاء، فكان الثاني أولى. فإن قالوا: فعل هذا التقدير وجب أن يكون قوله: لا إله إلا الله، لا يفيد الإقرار بثبوت الإله. قلنا: الإقرار بثبوت الإله موجود في بديهة العقل لكل أحد، كما قال الله تعالى ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتُمْهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ هُوَ<sup>٦٠٨</sup>﴾، والمقصود من هذه الكلمة نفي الشركاء والأنداد.

<sup>٦٠٧</sup> لا: إضافة فوق السطر، ج.  
<sup>٦٠٨</sup> سورة لقمان (٣١): ٢٥.

## المسألة الثامنة

الاستثناء المذكور عقيب الجمل. اختار عدنا أن الاستثناء المذكور عقيب الجملختص بالجملة الأخيرة، والدليل عليه أن المقتضى لثبوت الحكم في كل تلك الجمل قائم، وما لأجله ترك العمل به في الجملة الواحدة فقصود في سائر الجمل. فوجب أن يقي الحكم في سائر الجمل على الأصل.

إما بيان الأول فهو أنه أخبر عن ثبوت الحكم في تلك الجمل، وإخبار الشرع حق الصدق. أما بيان الثاني، فهو أن الاستثناء كلام غير مستقل بنفسه، فلا بد من تعليقه بجملة واحدة، حتى لا يصير لغاؤاً. فإذا علقناه بجملة واحدة، فقد حصل المقصود، فتعليقه بسائر الجمل يقتضي مخالفته الدليل من غير حاجة، وإنه لا يجوز.

فإن قيل: هذا القول الذي اخترقه هو قول أبي حنيفة رحمه الله، وهو يسلم أن الاستثناء بمشيئة الله تعالى يعود إلى كل الجمل، فالشرط المذكور عقيب الجمل يعود إلى الكل. ثم نقول: هب أن ما ذكرتم من الدليل يقتضي تعلق الاستثناء بجملة واحدة، مما السبب في تعلقه بالجملة الأخيرة؟ فالجواب عن الأول أننا نمنع الحكم من الإلزامين. وأما السبب في تعلق الاستثناء بالجملة الأخيرة، فيه طريقان، الأول أنه لما ثبت تعلقه بالجملة الواحدة، وجب تعلقه بالجملة الأخيرة كيلا يحصل قول ثالث خارق للإجماع. الثاني أن القرب يوجب هذا الاختصاص. ويدل عليه أمور أربعة، الأول اتفاق البصريين على أنه إذا اجمع على المعمول الواحد عاملان، فإعمال الأقرب أولى. الثاني أنهم قالوا في: ضرب زيد عمراً وضربيه، أن هذا الضمير يجب عوده إلى الأقرب، لأن القرب يوجب هذه الأولوية. الثالث أنهم قالوا في قوله: ضربت سلمي سعدى، أنه ليس في إعراب اللفظ ولا في معناه ما يجعل أحدهما بالفاعلية أولى، فاعتبروا القرب وقالوا: تعلق الفعل بالفاعل أشد من تعلقه بالمفعول، فوجب أن يكون الأقرب هو الفاعل. والرابع أنهم قالوا في قوله: أعطى زيد عمراً بكراً، أنه لما احتمل في كل واحد من عمرو وبكر أن يكون مفعولاً أولاً، وليس في اللفظ ما يقتضي الترجيح، فوجب اعتبار القرب.

## المسألة التاسعة

الاستثناءات إذا تعددت، فإن كان البعض معطوفاً على البعض بحرف العطف، كان الكل عائداً إلى المستثنى منه، كقولك: لفلان على عشرة إلا خمسة وإلا أربعة. وإن لم يكن كذلك فالاستثناء الثاني، إن كان أكثر من الأول أو مساوياً له، عاد أيضاً إلى الأول كقولك: لفلان على عشرة إلا أربعة إلا

خمسة. وإن كان أقل من الأول كقولك: لفلان على عشرة إلا أربعة، فالاستثناء الثاني إما أن يكون عائداً إلى الاستثناء الأول فقط، أو عائداً إلى المستثنى منه فقط، أو إليهما معاً، أو لا واحد منها. والأول هو الحق. والثاني باطل، لما ذكرنا أن القرب يوجب الرجحان. والثالث باطل أيضاً، لأن المستثنى منه مع الاستثناء الأول لا بد وأن يكون أحدهما نفياً والآخر إثباتاً، فالاستثناء الثاني لو عاد إلىهما معاً، وقد ثبت أن الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي، فيكون الاستثناء الثاني قد نفى عن أحد الأمرين السابقين عليه عين ما ثبته الآخر، فينجر النقصان بالزيادة ويبقى ما كان حاصلاً قبل الاستثناء، فيصير الاستثناء الثاني لغواً. واعلم أن هذا الكلام جيد، ولكن بشرط أن يثبت أن الاستثناء من النفي إثبات. الرابع، وهو أن لا يرجع الاستثناء الثاني لا إلى الاستثناء الأول، ولا إلى المستثنى منه، فهو باطل بالاتفاق.

### المسألة العاشرة

اتفقوا على أن حكاية الحال لا تفيد العموم. وهذا هو الحق لأن قول القائل: إن فلاناً فعل كذا، يكفي في صدقه كون ذلك الخبر عنه آتياً بذلك الفعل مرة واحدة، فكيف يثبت العموم؟ فهذا الكلام حق، وفيه بحث، وهو أن جهور الأصوليين أثروا إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد، وعلى العمل بالقياس، لما نقل عنهم عملاً بخبر من أخبار الآحاد، وبأنهم قاسوا. فنقول: هذه حكاية حال، فيكتفي في صدقه ثبوته في صورة واحدة، فهذا يدل على أن نوعاً من أنواع الخبر الواحد حجة وأن نوعاً من أنواع القياس حجة، ولا يدل على أن كل ما كان خبراً واحداً فهو حجة، وأن كل ما كان قياساً فهو حجة. إذا ثبت هذا فنقول: ذلك النوع لم يعلم أنه أي الأنواع، وعلى هذا التقدير، فلا نوع يشار إليه أولى، ولا يعلم أنه هل هو الذي أجمعوا على صحته أو لا؟ وحينئذ يخرج دليлем عن أن يكون حجة في إثبات الخبر الواحد والقياس.

## الباب الرابع في الجمل والمبين

الخطاب يحتاج إلى بيان ضربان، أحدهما ما له ظاهر وقد أريد خلافه. والثاني ما لا يكون كذلك، وهو كلام المتواطئ، إذا كان المراد بعض أنواعه، وكلام المشترك إذا كان المراد أحد مفهوماته. وللأول أقسام، أحدها تأخير بيان التخصيص، ثالثها تأخير بيان النسخ، ثالثها تأخير بيان الأسماء الشرعية، وقد نقلت عن موضوعاتها اللغوية إلى موضوعاتها الشرعية، رابعها تأخير بيان النكارة إذا أريد بها شيء معين. فمذهبنا أنه يجوز تأخير البيان في كل هذه الأقسام إلى وقت الحاجة.

وأما أبو الحسين البصري، فإنه منع تأخير البيان فيما له ظاهر وقد أريد به خلافه، ثم زعم أن البيان الإيجالي كافٍ، وهو أن يقول عند الخطاب: اعلموا أن العموم مخصوص، وأن هذا الحكم سينسخ. وأما البيان التفصيلي، فإنه يجوز تأخيره. وأما الذي لا يكون له ظاهر كالالفاظ المتواطئة والمشتركة، فقد جوز فيه تأخير البيان إلى وقت الحاجة. أما أبو علي وأبو هاشم، فقد منعا منه.

لنا وجوه، الأول، وهو الدليل العام، أنا بینا في علم الكلام أن تحسين العقل وتقييمه لا يجري في أفعال الله تعالى وفي أحكامه، فوجب أن لا يقبح من الله تعالى شيء. الثاني قوله تعالى ﴿فَإِذَا قَرَأْنَا فَاتِئْنَاهُ مُمَّ إِنْ عَلَيْنَا بَيْنَهُنَّ﴾<sup>٦٠٩</sup> فكلمة ﴿مُمَّ﴾ للتراخي. الثالث أن يقول: الدليل على أنه يجوز تأخير البيان في النكارة أنه تعالى أمربني إسرائيل بدبح بقرة موصوفة بصفة معينة، ثم أنه تعالى لم يبيتها لهم، حتى سألاها سؤالاً بعد سؤال. إنما قلنا: إن المأمور به كان بقرة موصوفة بصفة معينة من وجهين، الأول أن قوله تعالى ﴿أَذْعُ لَنَا رَبَّكَ بَيْنَ لَنَا مَا هِيَ﴾<sup>٦١٠</sup> وقوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ إِلَيْهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بَكْرٌ﴾<sup>٦١١</sup> وقوله تعالى ﴿هَنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءٌ﴾<sup>٦١٢</sup> وقوله تعالى ﴿هَنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذُولٌ﴾<sup>٦١٣</sup> يدل على أن متعلق الأمر الأول، وهو قوله ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذَبَّحُو بَقَرَةً﴾<sup>٦١٤</sup>، هي البقرة الموصوفة بهذه الصفات المعينة، لأن هذه الضمائر عائدة إلى غيرها. الثاني، وهو أن الصفات المذكورة في الجواب عن السؤال الثاني، إنما أن يقال: إنها صفات البقرة التي أمروا بذبحها، أو يقال: إنها صفات بقرة وجبت عليهم عند ذلك السؤال وصار ما وجب عليهم قبل ذلك منسوحاً بهذا الثاني، والأول هو المطلوب. والثاني

<sup>٦٠٩</sup> سورة القيمة (٧٥): ١٨-١٩.

<sup>٦١٠</sup> سورة البقرة (٢): ٦٨.

<sup>٦١١</sup> سورة البقرة (٢): ٦٨.

<sup>٦١٢</sup> سورة البقرة (٢): ٦٩.

<sup>٦١٣</sup> سورة البقرة (٢): ٧١.

<sup>٦١٤</sup> سورة البقرة (٢): ٦٧.

يوجب أن يقع الاكتفاء بالصفات المذكورة آخرأ، وأن لا يجب تحصيل الصفات المذكورة قبل ذلك، إلا أن هذا باطل، لأن المسلمين أجمعوا على أن تحصيل كل تلك الصفات معتبر، فعلمبا فساد هذا القسم.

الحجـة الرابـعة في المسـألـة أن نقول: أجمعـنا عـلـى أـن يـأـمـر اللهـ تـعـالـى المـكـفـلـ بـالـفـعـلـ مـعـ أـنـ قـدـ يـمـوتـ ذـلـكـ المـكـفـلـ قـبـلـ حـضـورـ وـقـتـ ذـلـكـ الفـعـلـ، وـحـيـنـذـ يـدـلـ موـتهـ عـلـى أـنـ ماـ كـانـ مـرـادـاـ بـذـلـكـ الخطـابـ، فـهـنـاـ تـحـصـيـصـ لـمـ يـتـقدـمـ بـيـانـهـ.

احتـجـاجـ المـخـالـفـ بـأـنـ لـوـ جـازـ أـنـ يـذـكـرـ الشـارـعـ لـفـظـاـ وـيرـيدـ بـهـ غـيرـ ظـاهـرـهـ فـيـنـذـ لـاـ يـقـىـ لـنـاـ وـثـوقـ بـشـيـءـ مـنـ الشـرـائـعـ، فـلـعـلـهـ تـعـالـىـ كـلـفـنـاـ بـالـصـلـاـةـ وـالـمـرـادـ غـيرـهـ، فـإـذـاـ قـالـ: صـلـواـ غـداـ، فـلـعـلـ المـرـادـ بـقـوـلـهـ: غـداـ، بـعـدـ غـدـ، وـذـلـكـ يـوـجـبـ الشـكـ فـيـ جـمـيعـ الشـرـائـعـ. الجـوابـ: إـنـكـ وـإـنـ أـوـجـبـتـ حـصـولـ الـخـصـصـ مـعـ حـصـولـ هـذـاـ اللـفـظـ، إـلـاـ أـنـهـ لـاـ نـزـاعـ فـيـ أـنـ المـكـفـلـ قـدـ يـسـمـعـ الـعـامـ مـعـ أـنـهـ لـاـ يـصـلـ إـلـيـهـ ذـلـكـ الـخـصـصـ، وـحـيـنـذـ يـلـزـمـكـ مـاـ أـلـرـمـقـوـهـ عـلـيـنـاـ. وـأـيـضاـ نـقـولـ: إـنـ مـجـرـدـ هـذـهـ الـأـلـفـاظـ تـفـيـدـ ظـلـبـاـ بـأـنـ المـرـادـ ظـاهـرـهـ، فـلـاـ جـرمـ يـحـصـلـ لـنـاـ هـذـاـ الطـنـ الـغـالـبـ. فـأـمـاـ الـقـطـعـ، فـقـدـ يـبـيـنـاـ أـنـ الـلـفـظـ لـاـ يـفـيـدـ إـلـاـ إـذـاـ حـصـلـ مـعـ قـرـائـنـ تـدـلـ عـلـيـهـ. وـأـمـاـ الـخـطـابـ الـذـيـ لـاـ ظـاهـرـ لـهـ، وـهـوـ الـاسـمـ الـمـشـتـركـ كـالـقـرـءـ الـمـشـتـركـ بـيـنـ الـطـهـرـ وـالـحـيـضـ، فـنـقـولـ: هـذـهـ الـأـلـفـاظـ لـهـ ظـاهـرـ مـنـ وـجـهـ دـوـنـ وـجـهـ. أـمـاـ الـوـجـهـ الـذـيـ تـكـوـنـ هـذـهـ الـأـلـفـاظـ ظـاهـرـةـ فـيـهـ فـهـوـ أـنـ يـفـيـدـ أـنـ الـمـكـلـمـ أـرـادـ إـمـاـ الـطـهـرـ وـإـمـاـ الـحـيـضـ. وـأـمـاـ الـوـجـهـ الـذـيـ تـكـوـنـ هـذـهـ الـأـلـفـاظـ فـيـهـ غـيرـ ظـاهـرـ فـهـوـ أـنـ لـاـ يـدـلـ عـلـىـ أـنـ أـيـ الـأـمـرـيـنـ هـوـ الـمـرـادـ، فـنـقـولـ: الدـلـلـيـلـ عـلـىـ جـوـزـ وـرـوـدـ مـتـلـ هـذـاـ الـخـطـابـ عـارـيـاـ عـنـ الـبـيـانـ وـجـهـانـ، أـحـدـهـاـ أـنـ الـاسـمـ الـمـشـتـركـ يـفـيـدـ إـمـاـ هـذـاـ وـإـمـاـ ذـاكـ مـنـ غـيرـ تـعـيـنـ، وـهـذـاـ الـقـدـرـ يـصـلـحـ أـنـ يـرـادـ تـعـرـيفـهـ مـنـ غـيرـ بـيـانـ التـفـصـيـلـ. الـثـانـيـ أـنـ يـحـسـنـ مـنـ الـمـلـكـ أـنـ يـقـولـ لـبـعـضـ خـدمـهـ: قـدـ وـلـيـتـكـ الـبـلـدـ الـفـلـانـيـ فـاـخـرـ إـلـيـهـ فـيـ الغـدـ، وـأـنـ أـكـتـبـ إـلـيـكـ مـذـكـرـةـ فـيـ تـفـاصـيـلـ تـلـكـ الـأـعـمـالـ. وـإـذـاـ كـانـ مـثـلـ هـذـاـ الـكـلـامـ حـسـنـاـ فـيـ الـعـرـفـ ثـبـتـ أـنـهـ عـارـ عـنـ جـهـاتـ الـقـبـحـ.

واـحـتـجـاجـ المـخـالـفـ بـأـنـ لـوـ حـسـنـ الـخـطـابـ بـالـاسـمـ الـمـشـتـركـ مـنـ غـيرـ بـيـانـ الـحـالـ لـجـازـ خـطـابـ الـعـرـبـيـ بـالـزـنجـيـةـ مـنـ غـيرـ بـيـانـ فـيـ الـحـالـ. وـالـجـوابـ أـنـ الـمـعـتـبـرـ فـيـ حـسـنـ الـخـطـابـ أـنـ يـقـدـرـ السـامـعـ عـلـىـ أـنـ يـعـرـفـ مـاـ هـوـ الـمـفـهـومـ مـنـ الـخـطـابـ، وـهـذـاـ الـعـنـيـ حـاـصـلـ عـنـ سـمـاعـ الـلـفـظـ الـمـشـتـركـ، لـأـنـهـ وـضـعـ لـإـفـادـةـ أـحـدـ هـذـيـنـ الـمـنـيـنـ، فـالـسـامـعـ فـهـمـ مـنـهـ هـذـاـ الـقـبـحـ، وـهـذـاـ الـقـبـحـ مـنـ الـمـصـلـحـةـ يـقـضـيـ تـعـرـيفـهـ، وـذـلـكـ بـخـلـافـ الـعـرـبـيـ إـذـاـ خـواـطـبـ بـالـزـنجـيـةـ، فـإـنـهـ لـاـ يـفـهـمـ مـنـ ذـلـكـ الـخـطـابـ مـاـ هـوـ مـوـضـعـ بـيـانـهـ، فـظـهـرـ الـفـرقـ.

## الباب الخامس في الأفعال وفيه فصلان

### الفصل الأول في أن أفعال النبي عليه السلام حجة

والختار عندنا أن كل ما أتى به الرسول عليه السلام وجب أن تأتي بمثله، إلا إذا دل دليل منفصل على خلافه. وقال قوم: ليس كذلك. لنا وجوه، الأول قوله تعالى ﴿وَائِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾<sup>٦١٥</sup>، وظاهر الأمر للجواب، والمتابعة عبارة عن الإتيان بمثل ما أتى به المتبوع لأجل كونه آتياً به، وذلك يفيد المطلوب. فإن قالوا بأن قوله تعالى ﴿وَائِبُوهُ﴾ أمر بتكون هذه الماهية، فلا يفيد العموم. قلنا: الأمر بتكون الماهية يقتضي الأمر بتكون فرد من أفرادها، فإن كان ذلك الفرد متعميناً بدليلاً منفصلاً كفى في العمل بذلك الأمر الإتيان بذلك الفرد. وإن لم يكن متعميناً لم يكن حله على البعض أول من حله على الباقي، فإما أن لا يحمل على شيء منها، فيقتضي تعطيل النص، أو يحمل على الكل، إلا ما خصه الدليل، وهو المطلوب. وأيضاً، الأمر الوارد عقيب الوصف المناسب يقتضي كونه معللاً به، ومتابعته في الأفعال والتزوك يقتضي صدور الأفعال الشرعية والتزوك الشرعية عن المكلف، وذلك مناسب للأمر به. وإذا كان كذلك كان يقتضي هذا التكليف نفس متابعته، فوجب أن يعم هذا الحكم.

الثاني قوله تعالى **﴿فَقُلْ إِنْ كُثُرْ تَحْبِيبُ اللَّهِ فَلَا يَئِعُونَ فِي يَحْبَبُكُمُ اللَّهُمَّ﴾**<sup>٦١٦</sup> دلت الآية على أن متابعة الرسول من لوازم محبة الله تعالى، ثم إن محبة الله تعالى لازمة واجبة بالإجماع، لازم الواجب واجب، فوجب أن تكون متابعة الرسول صلى الله عليه وسلم واجبة. الثالث قوله تعالى **﴿هَلْقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أَسْوَةٌ حَسَنَةٌ لَمَنْ كَانَ يَزِجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْأَخْرَ﴾**<sup>٦١٧</sup> وهذا الكلام يجري مجرى الوعيد لمن ترك التأسى به، ولا معنى للتأسى إلا أن يأتي الإنسان بمثل ما أتى به في الفعل والتزوك. فإن قالوا: إنه بقدر أن يعتقد الرسول عليه السلام أن تلك الأفعال غير واجبة على الأمة كان اعتقاد الأمة وجوهها عليهم مخالفة له وتركاً لمتابعته، قلنا: الاعتقاد أمر خفي وهو متعارض، لأنه بقدر أن يعتقد الرسول عليه السلام وجوب متابعته في الأفعال على الأمة كان اعتقادهم أنها غير واجبة تركاً لمتابعته. فثبتت أنها إن اعتبرنا حال الاعتقاد جاء التعارض، فوجب طرحه والاقتصار على الأفعال الظاهرة. الرابع قوله تعالى

<sup>٦١٥</sup> سورة الأعراف (٧): ١٥٨.

<sup>٦١٦</sup> سورة آل عمران (٣): ٣١.

<sup>٦١٧</sup> سورة الأحزاب (٣٣): ٢١.

**فَيُنْهَاذِنُ الَّذِينَ يَخْالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ**<sup>٦١٨</sup> ، فإذا حلنا لفظ «الأمر» على الشأن المطلق والطريق دخل فيه جميع أفعاله وأقواله، ويجب حله على هذا المعنى، لأنه هو القدر المشترك بين الأمر بمعنى القول وبين الأمر بمعنى الفعل.

الخامس قوله تعالى **وَمَا تَأْكُمُ الرَّسُولُ فَخَذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ قَاتَهُوا**<sup>٦١٩</sup> وإذا فعل شيئاً فقد أثناه بذلك الفعل، فوجب على الأمة أن ياخذوا به. السادس قوله تعالى **فَإِنَّمَا قَضَى رَبُّكَ مِنْهَا وَطَرَأَ زَوْجٌ كَمَا لَمْ يَكُنْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ خَرَجَ فِي أَزْوَاجٍ أُذْعِنُتُهُنَّ**<sup>٦٢٠</sup> بين أنه تعالى إنما زوجه بها ليكون حكم أمرته مساوياً لحكمه في ذلك، وهذا يدل على أن الاقتداء به واجب. السابع أن الاقتداء به في بعض الأعمال واجب، فوجب أن يكون الاقتداء به في الكل واجباً، إلا ما خصه الدليل. بيان الأول قوله عليه السلام: صلوا كما رأيتوني أصلى، وقوله عليه السلام: خذوا عني مناسككم. بيان الثاني أن كل من وجب عليه الاقتداء به في بعض التكاليف وجب عليه الاقتداء في سائرها، إلا ما خصه الدليل. التامن أن ترك متابعة الرسول مشافة له، ومشافة الرسول محمرة. وإنما قلنا: إن ترك متابعته مشافة له، لأن المشافة عبارة عن كون أحدهما في شق، وكون الآخر في شق آخر. فإذا فعل الرسول عليه السلام فعلاً وتركه غيره كان ذلك الغير في شق آخر من الرسول، فكان مشافاً له. وإنما قلنا: إن مشافة الرسول محمرة، لقوله تعالى **وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبَعُ عَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ ثُلَّهُ مَا تَوَلَّ**<sup>٦٢١</sup> والمراد من **الْهُدَىٰ** المعجز الحال على كونه رسولاً، لأنها يبين أن المفرد المعرف بالألف واللام ينصرف إلى المعهد السابق، والمعهد السابق هاهنا هو معجزاته.

التاسع أن الصحابة رضي الله عنهم رجعوا في تكاليفهم إلى أفعاله بوجوهه، أحدهما أنهم لما اختلفوا في الغسل من التقاض الختانين رجعوا فيه إلى عائشة رضي الله عنها فقالت: فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغسلنا، والصحابة كلهم رجعوا إلى قولها. ثانية أنهم واصلوا الصيام لما واصل وخلعوا نعائم في الصلاة لما خلع، فلما ذكر النبي صلى الله عليه وسلم الفرق، تركوا تلك المتابعة، ولو لا أنه تقرر عندهم أن الأصل وجوب متابعته، وإلا لما فعلوا ذلك. ثالثاً أن عمر رضي الله عنه كان يقبل الحجر الأسود ويقول: إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ولو لا أنني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك. وبالجملة، فتمسك الصحابة بأفعال النبي صلى الله عليه وسلم يجري مجرى التواتر

<sup>٦١٨</sup> سورة التور (٢٤): ٦٣.

<sup>٦١٩</sup> سورة الحشر (٥٩): ٧.

<sup>٦٢٠</sup> سورة الأحزاب (٣٣): ٣٧.

<sup>٦٢١</sup> سورة النساء (٤): ١١٥.

الظاهر. العاشر الحديث المشهور، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: عليكم بستي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، عصوا عليها بالنواخذة وإياكم ومحدثات الأمور، فكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة. والاستدلال بهذا الخبر من ثلاثة أوجه، الأول أن السنة عبارة عن الطريقة وهي تتناول الفعل والقول والترك، قوله عليه السلام: عليكم، هو الوجوب. وهذا يدل على وجوب متابعته في أفعاله وأقواله وتزويجه. الثاني قوله عليه الصلاة والسلام: عصوا عليها بالنواخذة، وذلك تأكيد عظيم للأمر به. والثالث قوله عليه السلام: وإياكم ومحدثات الأمور، لا يزيد به كل ما حديث بعد ما لم يكن، فإن جميع الأفعال هكذا، بل المراد منه ما يأتي به الإنسان مع أنه عليه السلام لم يأت بمثله، وذلك متناول لل فعل والترك. فكل ما فعله الرسول عليه السلام كان تركه بدعة، وكل ما تركه الرسول عليه السلام كان فعله بدعة. فلما حكم على البدعة بأنها ضلالة، علمنا بأن متابعة الرسول عليه السلام في كل الأمور واجبة، إلا ما خصه الدليل.

الحادي عشر قوله عليه السلام: من ترك سنتي فليس مني، والسنة الطريقة، فكان ذلك متناولاً للأقوال والأفعال والتزويج. الثاني عشر أنه قال عليه السلام: إنبني إسرائيل تفرقت على اثنتين وسبعين فرقة وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة في النار إلا فرقة واحدة. فقالوا: وما هي، يا رسول؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي. والاستدلال به أن قوله عليه السلام: ما أنا عليه وأصحابي، يتناول الأقوال والأفعال والتزويج. الثالث عشر قوله عليه السلام: لا يؤمن أحدهم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به، ومن ترك فعلاً فعله الرسول عليه السلام لم يكن هواه تبعاً لما جاء به الرسول، فوجب أن يدخل تحت هذا الوعيد. الرابع عشر قوله عليه السلام: إنما جعل الإمام إماماً ليؤتم به، فلا تختلفوا عليه. فإذا كبر فكبروا، وإذا رکع فارکعوا. دل الحديث على أنه يجب على كل قوم أن يأتوا بمثل ما فعل إمامهم، ولما أجمعت الأمة على أنه عليه السلام إمام الأئمة بأسره وجب عليهم أن يأتوا بمثل أفعاله وتزويجه، إلا ما خصه الدليل.

واختج الخالف بأنما أجمعنا على أنه عليه السلام كان مخصوصاً في تكاليفه وأفعاله بأمور لا يشاركه فيها غيره. والجواب أن الدلائل التي ذكرناها إن تركناها لزمنا صرف تلك الظواهر إلى المجازات، ولو أبقيتها على ظواهرها لزمننا إدخال التخصيص فيها، وقد بينا في باب المجاز أن التخصيص خير من المجاز.

قال: الثاني قوله ﴿إِن كُثُرْ تَحْبُّونَ اللَّهَ فَأَتَيْعُونِي بِعِنْكُمُ اللَّهُ﴾<sup>٦٢٢</sup>، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم أن لازم الواجب واجب، بل لازم الواجب يجب وجوده عند الإتيان بالواجب. أما كونه واجب الإتيان به ابتداء، فغير معلوم. ونقول أيضاً: أي شيء تعني بقولك: لازم الواجب واجب؟ تعني به أن كل ما وجوبه يلزم وحجب الواجب واجب؟ أو تعني به: كل ما يلزم وجوده وجود الواجب فهو واجب؟ إن عينت به الأول، فمسلم، ولكن لم قلتم بأن الآية دلت على أن وجوب حبّة الرسول من لوازم حبّة الله تعالى؟ بل متى دلت على أن حبّة الرسول من لوازم حبّة الله تعالى، فلا يلزم من ذلك ملازمة وجوبها لوجوها. وإن عينت به الثاني، فلا سلم. وما الدليل عليه؟ فإن قلت: لا ندعّي ذلك يقيناً بل نقول: اللازم الذي هو ملزوماً للملزوم الواجب فهو واجب، لأن مستلزم الواجب واجب. وهاهنا كذلك، لأن حبّة الرسول، وإن كانت لازمة لحبّة الله تعالى، فهي أيضاً ملزومة لها. قلنا: لا نسلم أن كل ما هو مستلزم للواجب فهو واجب، بل شيء هو مستلزم للواجب، فهو واجب. وإذا كان كذلك فيكون شيء هو مستلزم لحبّة الله تعالى واجباً، وذلك الشيء جاز أن يكون غير حبّة الرسول عليه السلام. فإن قلت: نحن نقول من الابتداء أن لازم الواجب واجب، لأنّه لو لم يكن واجباً لكان جائز الترك، لأن جواز ترك اللازم مستلزم لجواز ترك الملزوم، قلت: لا نسلم استلزم جواز ترك اللازم جواز ترك الملزوم. فإن تمسكت بالدوران منعنا دلالته على الملزومية، بل الدوران لا يدل إلا على الواجب<sup>٦٢٣</sup> فقط.

قال: قوله تعالى ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾<sup>٦٢٤</sup>، وإذا فعل شيئاً فقد أثنانا بذلك<sup>٦٢٥</sup> الفعل، فوجب على الأمة أن يأخذوا به.

قلنا: لا نسلم أنه إذا فعل شيئاً فقد أثنانا به، وإنما يلزم ذلك إن لو كان المراد بالإتيان هو الفعل، أو كان الفعل مستلزمًا للإتيان، وكل واحد منها باطل. أما الأول، فلكونه خلاف الأصل، وأما الثاني، فظاهر. فإن قلت: حقيقة الإتيان غير مراد من لفظة الإتيان، فلا بد من حملها على محمل

<sup>٦٢٢</sup> ابن: فان، أ.

<sup>٦٢٣</sup> سورة آل عمران (٣): ٣١.

<sup>٦٢٤</sup> الواجب: الواجبة، أ.

<sup>٦٢٥</sup> سورة الحشر (٥٩): ٧.

<sup>٦٢٦</sup> بذلك: ذلك، أ.

صالح، فيجب حملها عليه، قلنا: لا نسلم أن الحقيقة غير مراده، وإنما يلزم ذلك إن لو كانت إرادة الحقيقة مستلزمة لأمر محال، وهو من نوع. ولتن سلمنا عدم إرادة الحقيقة، ولكن لو قلتم بأنه يحمل على ما ذكرتـم؟ غاية ما في الباب أنه محمل صالح، لكن كما هو محمل صالح فكذلك الأمر محمل صالح، فحمل عليه. وكيف، فإن قوله بعد هذا **﴿وَمَا تَهَمُّ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾**<sup>٦٢٧</sup> يدل على أن المراد بالإيمان هو الأمر، فيصير تقدير الكلام: ما أمرك الرسول خذوه وما نهاكم عنه فانتهوا. لم قلتم بأنه ليس كذلك؟ لا بد له من دليل.

[الرازي:]

### الفصل الثاني التبيه على فوائد هذا الأصل

الفائدة الأولى:

اعلم أنا إذا شككنا في أمر من الأمور، هل فعله الرسول عليه السلام أم لا، قلنا: إلى إثباته طرق. الطريق الأول أنا إذا أردنا أن نقول أنه عليه السلام توضأ مع النية والترتيب، قلنا: لا شك أن الوضوء مع النية والترتيب أفضل، والعلم الضروري حاصل بأن أفضل الخلق لم يواطل على ترك الأفضل طول عمره. فثبتت أنه أتقى بالوضوء المرتب المنوي، ولم يثبت عندنا أنه أتقى بالوضوء العاري عن النية والترتيب، والشك لا يعارض اليقين. فثبتت أنه عليه السلام أتقى بالوضوء المرتب المنوي، فوجب أن يجب علينا مثله للأصل الذي قررناه.

الطريق الثاني أن نقول: إنه عليه السلام لو ترك النية والترتيب لوجب علينا تركه للدلائل الدالة على وجوب الاقتداء به، ولما لم يجب علينا تركه، ثبت أنه ما تركه بل فعله، وحينئذ يحصل المطلوب. ويفتقر هاهنا إلى بيان أن لفظ «المتابعة» يدخل في الأفعال والتزوك، فنقول: قد ذكرنا في علم الكلام أن الترك ليس عبارة عن العدم المضى، بل هو عبارة عن فعل الصد. وإذا ثبتت هذا، كان الترك فعلًا محسناً، فيدخل فيه. وأيضاً، فإنه يصح أن يقال: فلان يتبع أستاذه في أفعال الخبر، ولا يتبعه في ترك الشر، وذلك مما يدل على ما قلناه.

الطريق الثالث أن يروى خبر أنه عليه السلام أتقى بذلك الفعل.

الفائدة الثانية:

الختار عدنا أنه إذا نقل إلينا أخبار متعارضة في فعل واحد، ولم يصح عندها أن آخرها كيف كان، فإنه يكون المكلف مختاراً في الكل. مثاله إذا صح خبر في أنه سجد للسمو قبل السلام وخبر آخر في أنه سجد بعد السلام، ولم يثبت بالنقل أن أواخر أفعاله كيف كان، وجب القول بالتبخير. وإذا اختلفت الروايات في أنه عليه السلام رفع يديه إلى منكبيه أو إلى أذنيه، فها هنا يرجح ما تأيد بالأصل، فنقول: وجب ترجيح الأقرب إلى شرائط العبودية، لأن الأصل تقليل الأفعال في الصلاة، وهذا أقل. فإن لم يوجد هذا الترجيح وجب ترجيح الأقرب إلى شرائط العبودية، فإن لم يوجد ذلك حكم فيه بالتبخير، مثل الأخبار الواردة في أنه عليه السلام في التشهد كيف كانت أصابع يديه.

الفائدة الثالثة:

مقضى ما ذكرناه من الأصل أن كل ما فعله الرسول عليه السلام في الطهارات والصلوة والصوم وجب أن يجحب علينا مثله. فإن دل الدليل، إما نص خاص أو إجماع بين الأمة، على أنه ليس بواجب قضينا بعدم وجوبه، وإلا حكمنا بوجوبه. وهذه أصولٌ من وقف عليها سهل عليه معرفة الشريعة.

## الباب السادس في النسخ وفيه مسائل

### المسألة الأولى

اتفق المسلمين على جواز النسخ واليهود خالفوهم. واعلم أن جهور المسلمين احتجوا على وقوع النسخ، بأن قالوا: ثبت القول بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، فصححة نبوته موقفة على صحة حصول النسخ، فوجب أن يكون النسخ حقاً. ولقليل أن يقول: لا نسلم أن صحة نبوة محمد عليه السلام أمر موقف على حصول النسخ، لأنه لا يمتنع أن يقال: إن موسى وعيسى عليهما السلام نصا على أن شرعهما يبقى إلى ظهور شرع محمد صلى الله عليه وسلم، فكان انتهاء شرعهما جارياً مجرى قوله تعالى ﴿ثُمَّ أَتَيْنَاهُمْ الصِّيَامَ إِلَى الْأَنْيَلِ﴾<sup>٦٢٨</sup>.

ومن الناس من احتاج على النسخ بأن القرآن مشتمل على آيات كثيرة منسوخة. واعلم أنا بينما في التفسير الكبير أن أكثر ما يدعى فيه أنه نسخ، فإنه يصح حمله على التخصيص. والمعتقد في جواز النسخ العقل والنقل. أما العقل، فهو أن الإيجاد يحصل بالقدرة، والإيجاب بالكلام. فكما لا يبعد حصول الإيجاد بعد الإعدام، والإعدام بعد الإيجاد، فكذلك لا يبعد حصول الإيجاب بعد المطر والحظير بعد الإيجاب. وأما النقل فقوله تعالى ﴿مَا نَسْخَثُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُثْبِتُ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾<sup>٦٢٩</sup>.

احتاج اليهود على إنكار النسخ بوجوهين، الأول أن موسى عليه السلام حين نص على شرعيه، فلما أن يقال: إنه نص على الدوام أو على عدم الدوام أو سكت على القيدتين. فإن كان الأول، كان حصول عدم الدوام كذبة، وهو باطل بالاتفاق. وإن كان الثاني، وجب أن يكون نقل هذا القيد جارياً مجرى نقل أصل تلك الشريعة، لأنه لما كان هذا القيد حكماً تتوفر الدواعي على نقله، ثم إن بيته بياناً ظاهراً وجب أن ينقل نقاً متواءراً، إذ لو جاز في مثل هذا أن لا ينقل جاز أيضاً أن يقال: إن محمد صلى الله عليه وسلم بين في الصلاة والصوم والحج أنها مستنصرة منسوخة بعد مائة سنة أو أقل أو أكثر، ولكنه لم ينقل. وعلى هذا التقدير، فإنه يخرج جميع الشرائع عن الوثوق بها. وإن كان الثالث وهو أن يقال: إن موسى عليه السلام بين شريعته وسكت عن بيان الدوام وعدم الدوام، فهذا أيضاً باطل، لأن مثل هذا التكليف لا يوجب العمل إلا مرة واحدة لما بيننا أن الأمر لا يفيد التكرار، ولو كان الأمر

<sup>٦٢٨</sup> سورة البقرة (٢): ١٨٧.

<sup>٦٢٩</sup> سورة البقرة (٢): ١٠٦.

كذلك لما كانت شريعته باقية في تلك المدة الطويلة، فثبتت أنه لو صحم النسخ لكان ذلك الشريعة واقعة على واحد من هذه الوجوه الثلاثة، وثبت أنها بأسرها باطلة، فكان القول بحصول النسخ باطلًا.

الثاني أن اليهود على كرتهم ونقوشهم في مشارق الأرض ومغاربها يقللون عن موسى عليه السلام أنه كان يقول: إن شريعتي باقية غير منسوخة، ونص في التوراة على قوله: «تمسکوا بالسبت ما دامت السموات والأرض». فإذاً ما يكذب هذا النقل المتواتر، وهو باطل، لأن القدر في الخبر المتواتر يوجب القدر في نبوة محمد، وإنما أن يعرف بأن موسى عليه السلام قال ذلك، إلا أنه كذب، وهو باطل بدليل إجماع المسلمين على أنه كان نبياً صادقاً القول. وإنما أن يصدق بحصول هذا الخبر، وبصدق موسى عليه السلام في هذا الخبر، وحينئذ يلزم منه امتناع طريان النسخ على شرعيه.

الجواب عن الأول أن نقول: لعل موسى عليه السلام بين أن شريعته غير دائمة، إلا إنما بين ذلك بطريق لا يعرف إلا بالنظر والتأمل، فلا جرم لم ينتقل على سبيل التواتر. وعن الثاني: إن اليهود قل عدمهم في زمان مختصر وبلغوا في القلة حيث لا يحصل اليقين بقولهم.

[الكاتب:]

قال: الجواب عن الأول، نقول: لعله عليه السلام كان بين أن شريعته غير دائمة، إلى آخره. وللقائل أن يقول: لو بين هذا أن شريعته غير باقية لكان ذلك البيان بياناً ظاهراً، وكل واحد منها باطل. أما الأول، فلما مر، وأما الثاني، فلأنه لو جاز أن يقال أن موسى عليه السلام بين أن شريعته غير باقية بياناً خفياً لجاز أيضاً أن يقال أن محدداً عليه الصلاة والسلام بين أيضاً أن شريعته غير باقية بياناً خفياً، لأنه لما جاز ذلك في حق النبي جاز في حق النبي آخر. وحينئذ يخرج جميع الشرائع عن الوثوق بها، وذلك باطل بالاتفاق. وجوابه أن يقال: لا نسلم صدق ما ذكرتم من الملزامة، وإنما يصدق إن لو ثبت أن محدداً عليه السلام ما بين أن شريعته دائمة باقية إلى يوم القيمة، وهو قد بين ذلك بياناً ظاهراً على وجه لا يحمل التقييد، وحينئذ سقط سقوط ما ذكرتم. لا يقال: نحن لا نقول هذا، بل نقول أن موسى عليه السلام لا يخلو إما نص على الدوام أو على اللادوام وإنما [ما] تعرض لشيء منها، والأخيران باطلان. أما الأول فلما مر، وأما الثاني فلأنه عليه السلام نص في التوراة على أن شريعته باقية دائمة إلى يوم القيمة: «تمسکوا بالسبت ما

دامت السموات والأرض»، لأننا نقول: لا نسلم صحة ذلك، فإن اليهود حرفوا التوراة عما كانت عليه.

قال في أثاء الكلام على جواب الإمام<sup>٦٣٠</sup> عن الوجه الأول من الوجهين اللذين احتاج بها اليهود في إنكار النسخ بقوله: لو جاز أن يقال أن موسى عليه السلام بين أن شريعته غير باقية بياناً خفياً لجاز أيضاً أن يقال: محمد عليه صلاة والسلام بين أيضاً أن شريعته غير باقية بياناً خفياً، لأنه لما جاز ذلك في حقنبي آخر، وحينئذ تخرج جميع الشرائع عن الوثوق بها، وذلك باطل بالاتفاق. ثم أجاب نفسه عن هذا الاعتراض بقوله: لا نسلم صدق ما ذكرتم من الملازمة، وإنما يصدق إن لو ثبت أن موسى عليه السلام ما بين أن شريعته دائمة باقية إلى يوم القيمة، وهو قد بين ذلك بياناً ظاهراً على وجه لا يحتمل التقييد، وحينئذ سقط ما ذكرتم، إلى آخره<sup>٦٣١</sup>.

أقول: هذا جواب جيد، لكن يمكن تقرير دليهم على وجه يسقط به هذا الجواب وهو أن يقال: لو جاز أن موسى عليه السلام بين أن شريعته غير باقية بياناً خفياً، لجاز أن موسى صلى الله عليه وسلم<sup>٦٣٢</sup> نقل الصوم من شهر رمضان<sup>٦٣٣</sup> إلى شهر آخر وأنه أمر بتحويل القبلة من الكعبة إلى غيرها وأنه أباح الربا والزنا<sup>٦٣٤</sup> وأكل لحم الحنзير وكثيراً<sup>٦٣٥</sup> من الحرمات، ولم ينقل ذلك لكونه لم يبين بياناً ظاهراً بل خفيماً.

فإن قيل: لو كان ذلك مما قدح<sup>٦٣٦</sup> في وجوب صوم<sup>٦٣٧</sup> رمضان والتمسك بغيره من الأمور الشرعية، إذ الحكم باقٍ في حقنا<sup>٦٣٨</sup> من حيث لم يتحقق وجود الناسخ لنا، قلت: ليس الكلام في بقاء الحكم أو في<sup>٦٣٩</sup> لاقائه، بل في أن هذه الاحتلالات وأمثالها يعلم كل<sup>٦٤٠</sup> أحد قطعاً أنها لم يقع

<sup>٦٣٠</sup> الإمام: غفرالدين، ج.

<sup>٦٣١</sup> في إنكار النسخ بقوله ... إلى آخره: إلى آخره، ج.

<sup>٦٣٢</sup> صلى الله عليه وسلم: عليه السلام، ب.

<sup>٦٣٣</sup> رمضان: إضافة في هاشم، ج.

<sup>٦٣٤</sup> الربا والزنا: الزنا والربا، ج.

<sup>٦٣٥</sup> وكثيراً: وكثير، ج.

<sup>٦٣٦</sup> لو كان ذلك مما قدح: إن ذلك لو كان لم يقدح، ب.

<sup>٦٣٧</sup> صوم: + شهر، ب.

<sup>٦٣٨</sup> حقنا: + (حاشية المشروعة)، ج.

<sup>٦٣٩</sup> في: ، ب.

<sup>٦٤٠</sup> كل: إضافة فوق السطر، ب.

بحيث<sup>٦٤١</sup> لو جوز مجوز<sup>٦٤٢</sup> أن شيئاً منها<sup>٦٤٣</sup> وقع لحكم فقهاء الإسلام عن آخرهم بكفره وكونه قد ادعى جواز ما علم بطلانه قطعاً<sup>٦٤٤</sup> بالضرورة، وليس ذاك إلا لأن هذا من الأمور المهمة في الدين، إذ<sup>٦٤٥</sup> لو كان لأشهر، وكذا في مسألتنا، بل<sup>٦٤٦</sup> من طريق الأولى، لأن هذه<sup>٦٤٧</sup> وأمثالها من فروع الدين وتلك من أصوله.

قال بعد ذلك على قول اليهود أن موسى عليه السلام نص في التوراة على<sup>٦٤٨</sup> أن شريعته باقية دائمة: لا نسلم ذلك، فإن اليهود حرفوا التوراة عما كانت<sup>٦٤٩</sup> عليه<sup>٦٥٠</sup>.

أقول: إن التوراة كتاب منتشر في أمم لا يطاق عددهم<sup>٦٥١</sup>، وببلادهم<sup>٦٥٢</sup> متباعدة، ومنها بهم متباعدة. ومنهم اليهود والنصارى، وكل أمة<sup>٦٥٣</sup> منها<sup>٦٥٤</sup> تعادي الأخرى، وكل واحدة<sup>٦٥٥</sup> من الأمتين تفرقت<sup>٦٥٦</sup> إلى مذاهب مختلفة ومتعادلة، ومواطأة هؤلاء على التحريف واتفاقهم عليه مما يأبه صريح العقل.

<sup>٦٤١</sup> بحث: ، ب.

<sup>٦٤٢</sup> جوز مجوز: بجوز، ج.

<sup>٦٤٣</sup> منها: منها، ج.

<sup>٦٤٤</sup> قطعاً: ، ب.

<sup>٦٤٥</sup> إذ: ، ب.

<sup>٦٤٦</sup> بل: ، ب.

<sup>٦٤٧</sup> هذه: هنا، ج.

<sup>٦٤٨</sup> على: ، ب.

<sup>٦٤٩</sup> كانت: كان، ب.

<sup>٦٥٠</sup> لا نسلم ذلك ... كانت عليه: إلى آخره، ج.

<sup>٦٥١</sup> عددهم: تعددهم، ب.

<sup>٦٥٢</sup> ولبلادهم: بلادهم، ب.

<sup>٦٥٣</sup> أمة: إضافة في هامش ب.

<sup>٦٥٤</sup> منها: منها، ج.

<sup>٦٥٥</sup> واحدة: واحد، ب، ج.

<sup>٦٥٦</sup> تفرق: تفرق، ب.

[الرازي:]

## المسألة الثانية

قال أكثر العلماء النسخ عبارة عن انتهاء مدة الحكم، وهو المختار. وقال القاضي أبو بكر الباقلاني: النسخ عبارة عن رفع الحكم بعد ثبوته. والدليل على صحة الأول أن طريان الطارئ مشروط بزوال الأول. فلو علمنا زوال الأول بطريان هذا الطارئ لزمنا الدور. وأيضاً، فليس ارتفاع المتقدم بطريان هذا الطارئ أولى من ارتفاع هذا الطارئ لأجلبقاء المتقدم. وأيضاً، الخطاب الأول إما أن يقال: إنه كان يقتضي ثبوت الحكم في زمان النسخ أو لا يقتضيه، والأول باطل، لأنه تعالى، مع علمه بأنه لا يشرع ذلك الحكم في زمان النسخ، لو قلنا: إنه كان قد شرع الخطاب المتقدم في زمان النسخ، لزم أن يقال: إنه شرعه وما شرعه معاً، وهو محال. وأما الثاني، وهو أن الخطاب ما كان يقتضي ثبوت الحكم في زمان النسخ، فحينئذ لا يكون النسخ رفعاً له.

[الكتابي:]

قال: والدليل على صحة الأول أن طريان الطارئ مشروط بزوال الأول، إلى آخره.

قلنا: توجيه هذا الكلام أن يقال: لو كان النسخ عبارة عن رفع الحكم بعد ثبوته، لكن زوال الثابت مشروطاً بطريان الطارئ، لكن طريان الطارئ مشروط بزوال الثابت، فيلزم الدور، وهو محال. وفيه نظر، لأننا لا نسلم أن النسخ لو كان عبارة عما ذكره لكن زوال الثابت مشروطاً بطريان الطارئ، فإن هذه الملازمة ليست بيته بذاتها، لا بد لها من برهان. ولنسلم منها، لكن لم قلتم بأن طريان الطارئ مشروط بزوال الثابت؟ بل هو مستلزم لزوال الثابت، ولا يلزم من كون الشيء مستلزمًا شيء كونه مشروطاً به. لا يقال: لأن اللازم يلزم من انتفاء الملزم، فيكون شرطاً له. أو نقول: الشرط يلزم من انتفاء المشروط، واللازم كذلك فيكون شرطاً، لأننا نقول على الأول<sup>٦٥٧</sup> أن كل شرط يلزم من انتفاء المشروط كان شرطاً، لما بيننا في المنطق أن الموجبة الكلية لا تعكس كلية، وعلى الثاني أن هذا قياس من الموجبات في الثاني وهما لا ينبعان. لا يقال: نحن لا نعني بالشرط إلا ما يلزم من انتفاء المشروط، ولا شك أن طريان الطارئ مشروط

<sup>٦٥٧</sup> الأول: + أن اللازم، أ.

بزوال الثابت على هذا التفسير، وزوال الثابت مشروط بطريان الطارئ على ما سلمت، وشرط كل شيء متقدم على ذلك شيء، فلو كان كل واحد منها شرطاً للآخر، لزم تقدم كل واحد منها على نفسه بمرتبتين، وهو محال، لأننا نقول: لا نسلم أن كل شرط على هذا التفسير متقدم على المشروط، فإن اللوازم شرط للمزوماتها على هذا التفسير، وليس هي متقدمة عليها، بل متأخرة<sup>٦٥٨</sup> عنها بالضرورة. وكذلك المعلول يلزم من انتفاءه انتفاء العلة، وليس متقدم عليها، بل متأخر<sup>٦٥٩</sup> عنها ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول.

قال: وأيضاً، الخطاب الأول إما أن يقتضي ثبوت الحكم في زمان النسخ أو لا يقتضيه، إلى آخره. قلنا: أي شيء تعني بكون الخطاب مقتضايا ثبوت الحكم في زمان النسخ؟ تعني به كونه متناولاً لثبوت الحكم في زمان النسخ؟ أو تعني به كونه موجباً وعلة؟ إن عنيت الأول، فنختار أنه كان متناولاً قوله، وهو باطل، لأنه تعالى، مع علمه بأنه لا يشرع ذلك الحكم في زمان النسخ، لو قلنا أنه قد شرع<sup>٦٦٠</sup> الخطاب المتقدم، لزم أن يقال أنه شرعه وما شرعه معاً، وهو محال. قلنا: لا نسلم ذلك، وإنما يلزم ذلك إن لو لزم من تناول الخطاب لشيء شرعه، وذلك غير لازم. وإن عنيت به الثاني، فنختار أنه ما كان موجباً وعلة له. قوله: خيئذ لا يكون النسخ رفعاً.

قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كان المراد بالثبوت في قوله: النسخ عبارة عن رفع الحكم بعد ثبوته، هو شرعية الحكم وهو منوع، بل المراد رفع الحكم عند تناول اللفظ إياه. لم قلتم بأنه ليس كذلك؟ لا بد له من برهان.

[ابن كونة:]

قال بعد توجيهه<sup>٦٦٠</sup> للدليل<sup>٦٦١</sup> إثبات أن النسخ عبارة عن انتهاء مدة الحكم وإبطال كونه عبارة عن رفع الحكم بعد ثبوته، وذلك الدليل هو أن طريان الطارئ مشروط بزوال الأول، فلو علمنا بزوال

<sup>٦٥٨</sup> متأخر: متأخرة، أ.

<sup>٦٥٩</sup> شرع: شرعه، أ.

<sup>٦٦٠</sup> توجيه: توجيه، ج.

<sup>٦٦١</sup> دليل: + على، ج.

الأول بطريان هذا الطارئ لزم الدور، إلى آخره: لا نسلم أن النسخ لو كان عبارة عما ذكره لكان زوال الثابت مشروطاً بطريان الطارئ، فإن هذه الملازمة ليست بذاتها، لا بد من برهان،<sup>٦٦٢</sup> إلى آخره.<sup>٦٦٣</sup>

أقول: متى كان الخطاب متناولاً لحكم ما في زمان من<sup>٦٦٤</sup> الأزمنة كان ذلك<sup>٦٦٤</sup> الحكم مشروعاً في ذلك الزمان، وزوال الشيء بعد ثبوته لا يكون إلا بطريان أمر لافتقار كل حادث إلى سبب حدث، وذلك الطارئ المزيل هو الناسخ، ولو لا ما زال ذلك الثابت. وهذا من البدويات التي<sup>٦٦٥</sup> لا تقتصر إلى برهان، وإن كان رمزاً افتقرت إلى نوع تبييه وإخطار بالبال.

قال في أثناء الكلام على قول الإمام<sup>٦٦٦</sup> بعد ذلك: وأيضاً، الخطاب الأول إما أن يقتضي ثبوت الحكم في زمان النسخ أو لا يقتضيه، إلى آخره: لا نسلم ذلك. وإنما يلزم إن لزم من تناول الخطاب لشيء شرعنته، وذلك غير لازم.<sup>٦٦٧</sup>

أقول: لا معنى من هذا التناول إلا شرعية ذلك الشيء، وكذا بالعكس، ولا يفهم منه غير ذلك.

[الرازي]

### المسألة الثالثة في الزيادة على النص هل هي نسخ أم لا

الزيادة على النص ليست بنسخ عندها، خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله. فلتعين صورة النزاع ليكون الكلام فيها أوضح، فنقول: إيجاب الجلد لا يدل على حال الغريب لا تقيناً ولا إثباتاً، ويدل عليه وجوده، الأول أن إيجاب الجلد قد يحصل معه إيجاب الغريب، وقد لا يحصل معه ذلك. ومورد التقسيم إلى الشيئين مشترك بينهما، وللنفط الحال على المشترك بين الشيئين فقط، لا إشعار له البنة بخصوص ذينك الشيئين. الثاني، لو قال: الزاني يجلد ويغرب، أو قال: الزاني يجلد ولا يغرب، لم يكن الأول

<sup>٦٦٢</sup> وبطالة كونه عبارة ... إلى آخره: إلى آخره، ج.

<sup>٦٦٣</sup> من: ... ج.

<sup>٦٦٤</sup> ذلك: + في، ج.

<sup>٦٦٥</sup> التي: ... ج.

<sup>٦٦٦</sup> الإمام: غير النسخ، ج.

<sup>٦٦٧</sup> في زمان النسخ ... غير لازم: إلى آخره، ج.

نقضاً ولا الثاني تكراراً. الثالث أن إيجاب الجلد ماهية وإيجاب التغريب ماهية أخرى، ولا تعلق لواحدة منها بالأخرى لا بالتنفي ولا بالإثبات. فكان إيجاب الجلد خالياً عن إثبات التغريب ونفيه، فثبت أن إيجاب الجلد لا دلالة فيه على حال التغريب البينة. وإذا كان كذلك، كان إيجاب التغريب لا يزيد شيئاً مما دل عليه إيجاب الجلد، فلم يكن ذلك نسخاً.

جدة المخالف من وجوه، الأول أن الشرع لما أوجب الجلد لم يوجب التغريب كان عدم وجوب التغريب حاصلاً، ولو وجب التغريب، فيتندبزول ذلك العدم السابق، وهذا نسخ. الثاني، وهو أنه قبل وجوب التغريب كان كل الواجب هو الجلد، فإذا وجب التغريب لم يبق الجلد كل الواجب، بل صار بعض الواجب. ففند زال حكم من الأحكام، وذلك نسخ. الثالث أن الفاء في قوله تعالى **﴿فَاجْلِدُوهُ كُلُّاً وَاجْدِهِ مِنْهُمَا﴾**<sup>٦٦٨</sup> للجزاء، والجزاء اسم للكاف، وكونه كافياً يعني وجوب غيره. ولو وجب التغريب، فيتندب يطيل المعنى المفهوم من هذه الفاء فكان نسخاً. الجواب عن الأول: إننا لا نسلم أن ذلك العدم الذي يزول نسخ، لأن ذلك العدم إنما ثبت بمقتضى البراءة الأصلية. أما اللفظ، فلا دلالة عليه البينة، والننسخ ليس إلا عبارة عن زوال شيء من مدلولات اللفظ، فالحاصل أنه فرق بين عدم الدلالة على الشيء وبين الدلالة على عدم الشيء، فحق أن آية الجلد لا تدل على التغريب، وليس بحق أنها تدل على عدم التغريب. والشبهة إنما دخلت على المخالف بسبب عدم التمييز بينها. وعن الثاني أن ما ذكرتم يقتضي أن يقال: إنه تعالى أمر بالصلة أولاً، ثم أمر بعدها بالصيام، فوجب أن يكون هذا التكليف الثاني ناسخاً للأول، لأن عند التكليف الأول كان كل الواجب هو الصلة، وعند ورود التكليف الثاني ما يبقى المفهوم من قولنا: كل الواجب هو الصلة. وعن الثالث أنا إنما أوردننا المثال في هذه المسألة، مسألة الجلد والتغريب، على تقدير أن لا يحصل في الآية لفظ يدل على عدم وجوب التغريب، فإن لم يكن الأمر كذلك، فلنطلب له مثلاً آخر على أنا نقول: الفاء في اللغة للتعقيب. وأما أن يقال: إنه يدل على المجزاء بمعنى أنه يدل على كونه كافياً، فذلك لم يقل به أحد من علماء اللغة.

#### المسألة الرابعة في جواز التكليف بالفعل

ثم رفع التكليف قبل الفعل. إذا قال الله تعالى في الصبح: صلوا عند غروب الشمس ركعتين، ثم قال قبل حضور ذلك الوقت: لا تصلوا، فهذا عندنا جائز، خلافاً للمعترضة. لنا أن الله تعالى أمر إبراهيم

عليه السلام بذبح إساعيل، ثم نسخ ذلك قبل حضور وقت النجع. فإن قالوا: لا نسلم أنه كان مأموراً بالذبح، بل لعله كان مأموراً بخدمات الذبح من الإضجاع وتحديد السكين، مع الظن الغالب بكونه مأموراً بالذبح، والدليل عليه قوله تعالى **﴿هَقْدَ صَدَّقَتِ الرُّؤْيَا﴾**<sup>٦٦٩</sup> فلنا: لو كان الأمر كذلك لوجب أن لا يحتاج إلى الفداء، لأنه لما أتي ب تمام تلك المقدمات، فقد أتي ب تمام المأمور به، فوجب أن يخرج عن العهدة، فكان يمتنع احتياجه إلى الفداء. ولما احتاج إليه علمنا بأنه كان مأموراً بحقيقة الذبح. وأما قوله تعالى **﴿هَقْدَ صَدَّقَتِ الرُّؤْيَا﴾** فلا دلالة فيه على أنه أتي بكل ما أمر به، بل فيه دلالة على أنه اعتقاد صدق الرؤيا وعزم على الإيتان بها، وأما أنه فعلها بمتاحها فالآلية لا تدل عليها.

احتاج المخالف بأن متعلق الأمر والنهي في هذه الصورة شيء واحد في وقت واحد، لأن متعلق الأمر هو أن يصلى زيد ركتين وقت الغروب، ومتصلق النهي وهو أن لا يفعل ذلك الشخص ذلك الفعل في ذلك الوقت. إذا عرفت هذا فنقول: ذلك الفعل في ذلك الوقت، إما أن يكون حسناً أو قبيحاً. وعلى التقديرتين، فالامر والنهاي إما أن يكون عالماً بحاله أو لا يكون. فإن كان الأول، لزم إما الأمر بالطبع أو النهي عن الحسن، وإن كان الثاني يلزم الجهل في حقه، وهو على الله تعالى محال. المواب من وجهين، الأول، وهو الذي يجسم المادة، أن هذا الكلام مبني على تحسين العقل وتقبيحه، وقد أبطلناه. الثاني، كما يحسن الأمر والنهي لحكمة تنشأ من المأمور به والمنهى عنه فقد يحسن الأمر والنهي أيضاً لحكمة تنشأ من نفس الأمر والنهي، فإن السيد قد يقول لعبدة: اذهب إلى القرية غداً راجلاً، ويكون غرضه منه أن يظهر في الحال اقياد العبد لأمره وتوطين نفسه على الالتزام بذلك الفعل الشاق مع كون السيد عالماً بأنه سيرفع ذلك التكليف عنه غداً. وعند هذا نقول أنه حين أمره كان المأمور به منشأ للمصلحة وكان الأمر به أيضاً منشأ للمصلحة، فلا جرم حسن الأمر به. أما في الوقت الثاني، فإنه وإن بقي المأمور به منشأ للمصلحة، إلا أن الأمر به ما بقي منشأ للمصلحة، فلا جرم حسن النهي عنه.

## الباب السابع في الإجماع وفيه مسائل

### المسألة الأولى

إجماع الأمة حجة خلافاً للنظام والخوارج. احتاج الفقهاء بوجوهه، الأول قوله تعالى **﴿وَمَن يُشَاقِقُ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَتَبَيَّنَ عَيْرُ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ ثُلَّهُ مَا تَوَلَّهُ﴾**<sup>٦٧٠</sup>. وجه الاستدلال به أنه تعالى حرم متابعة غير سبيل المؤمنين، وترك متابعة سبيل المؤمنين متابعة لغير سبيل المؤمنين، لأن متابعة الغير عبارة عن الإتيان بمثل فعله. ولما دلت الآية على أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام، وثبت بالعقل أن ترك متابعة المؤمنين متابعة لغير سبيل المؤمنين، وجب أن يحرم [ترك] متابعة سبيل المؤمنين، فإذا حرم ترك متابعتهم وجب متابعتهم فيكون الإجماع حجة. ولقليل أن يقول: هذا الدليل إنما يتم إن لو ثبت أن متابعة الغير عبارة عن الإتيان بمثل فعل الغير، وذلك باطل، وإلا لزم أن يكون المسلمين أتباعاً للهود في قولهم: لا إله إلا الله، بل المتابعة عبارة عن الإتيان بمثل ما فعله الغير لأجل أنه فعله ذلك الغير. فاما لو أتي بمثل فعل الغير لا لأجل أنه فعله ذلك الغير، بل لأن الدليل ساقه إليه، لم يكن متابعاً لذلك الغير. إذا ثبت هذا، فنقول: حصل بين متابعة سبيل المؤمنين وبين متابعة غير سبيل المؤمنين واسطة، وهي أن لا يتبع أحداً، بل يتوقف إلى وقت ظهور الدليل، وإذا حصلت هذه الواسطة، لم يلزم من تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيل المؤمنين، وحينئذ يسقط الاستدلال. السؤال الثاني، هو أن لفظ السبيل لفظ مفرد غير محل بحرف التعريف، فلا يفيد العموم، بل يكفي في العمل به تزويه على صورة واحدة. فنحن نحمله على السبيل الذي صاروا مؤمنين، وهو الإيمان، فلم قائم أن متابعتهم في سائر الأمور واجبة؟

الحججة الثانية للفقهاء الاستدلال بقوله تعالى **﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أَمَةً وَسَطَأْتُمْ كُلَّ شَهَادَةٍ عَلَى الْأَئِمَّةِ وَكَيْفَنِّ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾**<sup>٦٧١</sup>. وجه الاستدلال به أنه تعالى وصف مجموع الأمة بكونه وسطاً، والوسط هو العدل. فالموصوف بالعدالة إما كل واحد من آحاد الأمة، وهو باطل قطعاً، أو مجموع الأمة، وذلك يقتضي أن يكون مجموع الأمة موصوفاً بالعدالة، وكل من قال قوله ليس بحق كان كاذباً والكاذب يستحق النم، فلا يمكن عدلاً، فوجب أن يكون كل ما يقويه مجموع الأمة حقاً. ولقليل أن يقول: قوله **﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أَمَةً وَسَطَأْتُمْ كُلَّ شَهَادَةٍ﴾** خطاب مع الأقوام الحاضرين في ذلك الوقت. فهو أن هذا

يدل على أن إجماعهم في ذلك الوقت يعنيه حجة، لكننا لا نعرف بأعيانهم ولا نعرف أيضاً ذلك الوقت. وأما إجماع سائر الناس في سائر الأوقات، فغير داخل تحت الآية، ولا يمكن أن يقال: إنه لما ثبت أن ذلك الإجماع حجة، وجب أن يكون سائر الإجماعات حجة لانعقاد الإجماع على أنه لا قائل بالفرق، لأننا نقول: هذا إثبات لأصل الإجماع بأضعف أنواع الإجماعات، وهو في غاية الفساد، ثم نقول: سلمنا كون الأمة موصوفة بالعدالة، فلم قلتم أن ذلك يقتضي كونهم عدولًا في كل شيء؟ وتقريره ما ذكرناه من أن الوصف في جانب الشبه يكفي في العمل بمقتضاه ثبوته في صورة واحدة. فأما إذا قلنا: فلان عالم، فهذا يكفي في العلم به كونه عالماً بشيء واحد، فاماً كونه عالماً بكل الأشياء فغير واجب. فنقول: هب أنفسهم عدول في كل شيء، لكن لم يجوز أن يقال: الخلط إذا كان من باب الصغار، فإنه لا يقدح في العدالة؟

الحججة الثالثة في المسألة قوله تعالى **هُنَّ أَنْتُمُ الْمُغْرُوبُونَ** **وَتَنْهَىٰ عَنِ الْمُنْكَرِ**<sup>١٧٢</sup>. وجه الاستدلال أنهم لما أمروا بكل معروف ونهوا عن كل منكر، كانوا معصومين من الخطأ والزلل، فكان قوله حجة. أعلم أن هذا الاستدلال إنما يتم إذا قلنا: إن المفرد المعرف بالألف واللام يفيد العموم، وقد سبق الكلام فيه. وأيضاً، فهذا خطاب مشافهة. فهب أن أولئك الأقوام كانوا في ذلك الوقت كذلك، فلم قلتم أنهم يقروا بعد ذلك الوقت على تلك الصفة؟ ولم قلتم: إن من جاء بهم كان موصوفاً بتلك الصفة؟

الحججة الرابعة قوله عليه السلام: لا تجتمع أمتي على الضلاله. ولقائل أن يقول: هذا خبر واحد، فلا يفيد العلم، والمسألة مسألة علمية. فإن قالوا: الأخبار الكثيرة وردت في هذا الباب وهي بأسرها دالة على أن الإجماع حجة، فصارت هذه الأخبار الكثيرة جارية مجرى الأخبار الكثيرة الواردة في شجاعة علي رضي الله عنه وسخاء حاتم، فإن كل واحد منها، وإن كان من باب الأحاديث، إلا أن جموعها يفيد العلم، فنقول: إما أن يقال بأن القدر المشترك بين هذه الأخبار هو أن الإجماع حجة، أو القدر المشترك بينها شيء يلزم من ثبوته أن الإجماع حجة، أو لا ذلك ولا هذا. فإن كان الأول وجوب أن يحصل التواتر في كون الإجماع حجة، وذلك باطل لأن الخالفين نازعوا فيه والموافقين إنما أثبتوا كونه حجة بالدليل، فلو حصل النقل المتواتر فيه لكان جاريًّا مجرى العلم بشجاعة على وسخاء حاتم، ومعلوم أن ذلك باطل. وبهذا الحرف يظهر الفرق بين هذه الأخبار وبين الأخبار الواردة في شجاعة علي رضي الله عنه وسخاء حاتم، لأن القدر المشترك بين هذه الأخبار هو شجاعة علي وسخاء حاتم، لأنه لما كان الأمر كذلك لا

جرم صار هذا المعنى معلوماً متواتراً، فلو كان الأمر في مسألتنا كذلك، لوجب حصول التواتر عن الرسول صلى الله عليه وسلم في أن الإجماع جمة، ومعلوم أن أحداً لم يقل بذلك. أما الوجه الثاني، وهو ادعاء أن هذا القدر المشترك بين هذه الأخبار ثبوت شيء يلزم منه كون الإجماع جمة، فلا بد من الإشارة إليه ليعرف أنه حق أو باطل. سلمنا صحة الخبر، لكن الصلاة اسم للباطل الذي يعظم بطلاً، ولا يلزم من نفي الباطل المكيف بكيفية العضمة نفي أصل الباطل.

الحججة الخامسة: قال إمام الحرمين رحمة الله: إن إجماع الجموع العظيم على القول الواحد لا يعقل إلا لدليل قاهر جمعهم عليه، وهو منقوض بإبطاق النصاري على القول بالتشيّط وصلب عيسى عليه السلام، فهذه الوجوه هي أقوى ما قيل في هذا الباب. والمعنى أن يقسّك بقوله تعالى **هُنَّا أَئُمَّةُ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُوَّنُوا مَعَ الصَّادِقِينَ**<sup>٦٧٣</sup> أمرنا بالكون مع الصادقين، فالمراد من ذلك الصادق إما من يكون صادقاً في بعض الأمور أو من يكون صادقاً في كل الأمور. والأول باطل، وإلا لكان ذلك أمراً بموافقة كلا الخصمين، لأن كل واحد منها صادق في بعض الأمور. وما بطل هذا، ثبت أن المراد من كان صادقاً في كل الأمور. ثم يقول: إما أن يكون المراد وجوب متابعته في بعض الأمور، وهو باطل، لأن ذلك البعض غير مبين في هذه الآية، وحينئذ يلزم الإيجاب والتعطيل، أو المراد وجوب متابعته في كل الأمور، وهو المطلوب. ثم نقول: ذلك الصادق الذي تجب متابعته في كل الأمور، إما مجموع الأمة أو بعضهم. والقسم الثاني باطل، لأنه تعالى لما أمرنا بالكون معهم وجوب أن تكون قادرین على الكون معهم. وإنما تقدر على الكون معهم إذا عرفناهم بأعيانهم، لكننا نعلم بالضرورة أنها لا نعرف أحداً نقطع فيه بأنه من الصادقين. وإذا كان كذلك، كانت القدرة على الكون معهم فائمة، وذلك يقتضي أن يكون المراد من هذه الآية غير هذا القسم. وإذا بطل هذا، وجوب أن يكون الصادقون الذين أمرنا الله تعالى بالكون معهم مجموع الأمة، والا لبقيت الآية معطلة، وذلك يدل على أن الإجماع جمة.

احتاج الخالف بوجهه، الأول أن العلم بأن هذا القول قول لكل الأمة يقتضي العلم بصفة صفات كل الأمة، والعلم بصفة الشيء مشروط بالعلم بذاته. ينبع أن العلم بأن هذا القول قول لكل الأمة مشروط بالعلم بجميع أشخاص الأمة. ولما كان العلم الضروري حاصلاً بانا لا نعرف جميع أشخاص الأمة، استحال أن نعرف القول المخصوص أنه قول لكل الأمة، وإذا كان العلم بمحضه ممتنعاً امتنع كونه جمة. نعم، لا نزاع في أنه قد يحصل عند الإنسان عدم العلم بالخالفة، أما أن يحصل عنده العلم بعدد الخالفة [فلا]، والمعتبر الثاني لا الأول، لأنه لا يلزم من عدم علمي بالشيء عدم ذلك الشيء. فإن

قالوا: إنا نعرف أن جيع هذه الأمة مقرن بنبوة محمد عليه السلام ومقرن بوجوب الصلوات الخمس، وإن كا لا نعرف كل آحاد الأمة. قلنا: أمة محمد عليه السلام عبارة عن المقربين بنبوته، فكان قولنا: الأمة مقرن بنبوة محمد عليه السلام، جارياً مجرى قولنا: كل من أقر بنبوة محمد عليه السلام فهو مقر بنبوته. وأما قولنا: الأمة مقرن بوجوب الصلوات الخمس، فقول: هب أنا لا نعلم فيه مخالف، فاما أن نعلم أنه لا مخالف فيه، فهو بعيد. فربما كان بعضهم مقرأً بنبوة محمد عليه السلام ومع ذلك فإنه أنكر وجوب الصلاة لشبيه ركبة وقعت في قلبه. وكيف لا نقول ذلك، وقد رأينا في كتب المقالات أن ابن مسعود رضي الله عنه أنكر كون الفاتحة من القرآن، وعن الحوارج أنهم قالوا: لا تجب الصلاة إلا في طرفي النهار لقوله تعالى **﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ طَرْفَيِ النَّهَارِ﴾**<sup>٦٧٤</sup>

الحججة الثانية أنه لو ثبت الإجماع لثبت إما بدليل ظني أو بدليل قطعي. والأول باطل، لأن القائلين بصحمة الإجماع قد انتقوا على أنه من المسائل القطعية، وإثبات المطلوب القطعي بالدليل الظني باطل، فثبتت أنه لو ثبت لثبت بدليل قطعي، وذلك القطعي إما العقل أو النقل. والأول باطل، لأنه لا مجال للعقل في ذلك. والثاني أيضاً باطل، لأن النقل لا يكون قطعياً إلا بشرطين، أحدهما أن يكون متقدراً متوافراً، الثاني أن تكون تلك الألفاظ دالة على هذا المعنى دلالة قطعية، لا يتحقق للاحتلال فيها مجال. ولو حصل مثل هذا الدليل لعرفه الكل، ولو كان كذلك لارفع الخلاف، وحيث لم يكن الأمر كذلك، بطل القول بكون الإجماع حجة.

والحججة الثالثة أن الله تعالى نهى كل الأمة عن القول الباطل والفعل الباطل، فقال جل ذكره **﴿وَإِنْ شَوُّلُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا يَعْلَمُونَ﴾**<sup>٦٧٥</sup> وقال تعالى **﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ يَنْهَاكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾**<sup>٦٧٦</sup> والنهي عن الشيء لا يجوز إلا عند جواز الإتيان بالنهي عنه، وذلك يدل على جواز إتيان بجموع الأمة بالباطل. الرابع أنه لم يجب ذكر الإجماع في خبر معاذ رضي الله عنه، ولو كان حجة لما جاز الإخلال بذلك عن مساس الحاجة إليه، لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز.

الخامس أن إجماع الناس على ذلك الحكم المعين، إما أن يكون لدليل دلهم على صحة ذلك الحكم، أو لأمراء ساقتهم إليه، أو لا لذلك ولا لهذا، فإن كان الأول، فالواقعة التي أجمع عليها علماء العالم تكون واقعة عظيمة، ومثل هذه الواقعة مما توفر الدواعي على نقل دليها القاطع، فكان يجب اشتهر تلك الدلائل وبلغوها إلى حد التواتر، وحينئذ لا يبقى في التمسك بالإجماع فائدة. وإن كان إجماعهم لأمراء،

<sup>٦٧٤</sup> سورة هود (١١): ١١٤.

<sup>٦٧٥</sup> سورة البقرة (٢): ١٦٩.

<sup>٦٧٦</sup> سورة البقرة (٢): ١٨٨.

فهذا باطل، لأن الأمارات أمور ظنية، والأمور الظنية ما تختلف أحوال الناس فيها، فيمتنع اتفاق الخلق العظيم على موجها، ولأن كثيراً من الأمة قالوا: الأمارة ليست بحججة، وحيثند لا يكون قوله أماراة. فإن كان ذلك الإجماع لا دلالة ولا أماراة، كان ذلك خطأ بالإجماع. فلو أجمعوا عليه، لكانوا ممعين على الخطأ، وذلك يقدح في صحة الإجماع.

ال السادس أن نقول: إجماعهم على ذلك الحكم، إن كان لا عن دليل، كان ذلك باطلأ يقدح في كون الإجماع حجة، وإن كان عن دليل، كان ذلك الدليل شيئاً سوى الإجماع، لأن الإجماع يحصل بعد الوقوف على الحكم، والدليل يجب أن يكون سابقاً على ثبوت الحكم. فهذا يقتضي أنهم إنما أمرروا بذلك الحكم لدليل آخر سوى الإجماع، فلو كان الإجماع حجة، وقد ثبت أنهم إنما أجمعوا على ذلك الحكم بطريق آخر سوى الإجماع، فينندلز أنه يجب علينا إثبات هذا الحكم بطريق آخر سوى الإجماع، ولو كان الأمر كذلك، فينندلز بغير الإجماع ضائعاً. فثبتت أن القول بكون الإجماع حجة يقتضي ثبوته إلى عدمه. فكان القول به باطلاً.

السابع أن المجمعين إنما أجمعوا على ذلك الحكم بدليل آخر لم على صحة ذلك الحكم. وقبل وصولهم إلى ذلك الدليل كانوا مجوزين لثبوت ذلك الحكم ولعدمه، فهذا يقتضي انعقاد الإجماع بينهم قبل معرفة دليل ذلك الحكم على أنه كما جاز القول بثبوت هذا الحكم فإنه يجوز القول بعده، فلو صار هذا الإجماع مانعاً من القول بما يخالف ذلك الحكم لزم تناقض الإجماعين، وذلك يوجب بطلان الإجماع. فإن قالوا: لم يجوز أن يقال: إن الإجماع الأول كان مشروطاً بأن لا يوجد دليل يوجب القطع بثبوت هذا الحكم، فلما وجد الإجماع الثاني وجوب القطع بعد ثبوت هذا الحكم، لا حرج زال شرط الإجماع الأول، فزال بزوال شرطه؟ قلنا: إذا جوّزت كون الإجماع مشروطاً بشرط، فلم لا يجوز في هذا الإجماع الثاني أن يقال: إنما يوجب القطع بثبوت هذا الحكم بعينه إذا لم يوجد معارض أقوى منه، وإذا وجد ذلك المعارض لم يبق هذا الإجماع معتبراً، وعلى هذا التقدير فإنه لا يستقيم شيء من الإجماعات وخرج الكل عن كونه حجة.

الثواب عن الأول أن معرفة جميع الأمة [كانت] ممكنة في زمان الصحابة، فلهذا قال أهل الظاهر أنه لا حجة إلا في إجماع الصحابة بمعنى أنه لا يمكن معرفة حصول الإجماع إلا في ذلك الزمان، وهذا هو اختبار عندنا. وعن الثاني أنه إنما ثبت الإجماع بدلائل ظنية، وهذه المسألة عندنا ليست من القطعيات، بل من الاجتهادات. وعن الثالث، لم لا يجوز أن يقال: ذلك النهي ليس خطاباً مع الكل، بل مع كل واحد، والفرق بين الكل وبين كل واحد معلوم بالضرورة، ونحن إنما ندعى عصمة الكل، لا عصمة كل واحد. وعن الرابع أنه عليه السلام إنما ترك حكم الإجماع في خبر معاذ رضي الله عنه لأن

الإجماع لا يكون حجة في زمان النبي عليه السلام. وعن الخامس، لم لا يجوز أن يقال: إن إجماعهم كان عن دليل، لكنهم ما نقلوه إلينا أكفاء منهم بحصول الإجماع، فإنه متى حصل الدليل الثاني كانباقي لغواً. وعن السادس أن إثبات الحكم بطريق لا يمنع إثباته بطريق آخر.

[الكاتب:]

قال: العلم بصفة الشيء<sup>٦٧٧</sup> مشروع بالعلم بذاته.

قلنا: لا نسلم، وقد مر تحقيق هذا قبل.

قال: أمّة محمد عليه السلام عبارة عن المقربين بنبوته، إلى آخره.

قلنا: أمّة محمد عليه السلام لا يخلو إما أن تكون عبارة عن المقربين بنبوته أو لم تكن. وأيا ما كان توجه النقض. أما إذا لم تكن عبارة عنهم، فلأنه حينئذ يصدق قولنا: كل من أقر بنبوته فهو مقر بنبوته، وذلك يستدعي العلم بصفة من صفات تلك الأشخاص، وإن كذا لا نعرفهم باشخاصهم فتوجه النقض أيضاً. ولا يمكن منع صدق هذه القضية بناء على عدم الموضوع في الخارج، لأنّا نعلم بالضرورة وجود شخص مقر بنبوة محمد عليه السلام، فليس هو يهودياً وليس هو نصراانياً، مع أنّا لا نعرف جميع أشخاص الأمة، وعندها ظهر أنه لا حاجة إلى ما قاله الإمام في جواب هذه الشبهة: وهو أن الإجماع<sup>٦٧٨</sup> هو الحاصل في زمان الصحابة، لأنّ معرفة جميع الأمة كانت ممكنة في زمانهم.

قال: وعن السادس أن إثبات الحكم بطريق لا يمنع من إثباته بطريق آخر.

قلنا: تحقيق الجواب هو أن يقال: لا نسلم أنه حينئذ يجب علينا إثبات هذا الحكم بطريق آخر سوى الإجماع، بل يجب علينا إثبات ذلك الحكم بأحد الدليلين، إما الإجماع أو ذلك الدليل. أما إثباته بذلك الدليل على التعيين، فغير لازم ما ذكرتم. والجواب عن السابع أن يقال: لم قلتم بأنه يلزم من اشتراط اتصف<sup>٦٧٩</sup> بالإجماع بكونه حجة لعدم وجدان دليل آخر أقوى منه عدم كونه حجة؟ فإنه لا يلزم من حصول صفة لشيء بشرط عدم حصول ما لذلك الشيء مطلقاً، وإنما يلزم ذلك إن لو لم يوجد ذلك الشرط أصلاً، وهذا غاية الظهور.

<sup>٦٧٧</sup> الشيء: للشيء، أ.

<sup>٦٧٨</sup> الإجماع: + المحبة، أ.

<sup>٦٧٩</sup> اتصف: الاتساق، أ.

[ابن كونة:]

قال معتبراً للإمام<sup>٦٨٠</sup> عن كونه لم يجب عن الأمر السابع من الأمور التي حكها عن منكري كون الإجماع حجة مع أنه أجاب عما عداه: ولعل الإمام لظهور فساد هذا الوجه ترك جوابه<sup>٦٨١</sup>.  
أقول: قد أجاب عما هو أظهر منه في كثير من سؤالات هذا الكتاب، فإن كان هذا غنياً عن الجواب كانت تلك أولى، وإن لم يكن غنياً عنه لم يصلح هذا الكلام حينئذ اعتذاراً.

[الرازي:]

### المسألة الثانية

قالت الشيعة: دل الدليل على أنه لا بد في كل زمان من أزمنة التكليف من إمام معصوم، فإذا اجتمعت الأمة على قول، اشتمل ذلك الإجماع على قول ذلك المعصوم، وقوله حجة، فيكون الإجماع حجة بهذا الاعتبار. فيقال لهم: أما دليلكم في إثبات الإمام المعصوم فقد سبق الكلام فيه في علم الكلام. سلمنا بثبوته، لكن لم لا يجوز أن يقال أن ذلك الإمام المعصوم قد أقى بالباطل على سبيل التقية والخوف؟ وعنكم أن ذلك جائز منه.

### المسألة الثالثة

إذا قال بعض أهل العصر قولًا وسكت الباقون عن الإنكار، فذهب الشافعي رضي الله عنه أنه ليس بحجة، وهو الخثار. وقال الباقون أنه حجة. لنا أن السكوت يحمل وجوهاً أخرى سوى الرضا، أحدها أنه سكت للتقية، ثانية أنه حضر هناك من هو أولى بإظهار الإنكار، ثالثها، لعله اعتقد أن غيره أظهر ذلك الإنكار فسقط ذلك التكليف عنه، لأن إظهار الإنكار على الباطل فرض على الكفارة، فإذا أتي به واحد سقط الفرض عن الباقين. ورابعها أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب، فيجوز لذلك الرجل أن يفتى بما يودي إليه اجتهاده، وإن كان يعتقد أن المصيب واحد، لكنه يعتقد أن الخطأ

<sup>٦٨٠</sup> للإمام: لغخر الدين، ج.  
<sup>٦٨١</sup> مع أنه أجاب ... ترك جوابه إلى آخره، ج.

فيه من باب الصغائر، فيعنى عنه. خامسها أنه رأى كان الرجل في محله للنظر، فلم يعرف كونه حقاً أو باطلأ، فلا جرم كان فرضه السكوت. فعلم أن السكوت يحمل وجوهاً أخرى سوى المواقفة، وهذا معنى قول الشافعي رضي الله عنه: لا ينسب إلى ساكت قول. ثم هاهنا بحث، وهو أن الشافعي عول في إثبات خبر الواحد والقياس على أن بعض الصحابة عمل به، ولم يظهر من الباقين إنكار. فكان ذلك إجماعاً، وهذا ينافق ما تقدم ذكره.

#### المسألة الرابعة

إذا انفتت الأمة في مسألة على قولين كانوا مطبقين على أن ما يغايرهما باطل، لكن القول الثالث يغايرهما، فوجب كونه باطلأ.

## الباب الثامن في الأخبار وفيه مسائل

### المسألة الأولى

قال الأكثرون: الخبر ما يحتمل التصديق والتکذيب لذاته. وعندى هذا باطل، لأن التصديق والتکذيب هو الإخبار عن كونه صدقاً أو كذباً، فهذا يقتضي تعريف الخبر بنفس الخبر، وإنه باطل. وأيضاً، الصدق خبر مطابق والکذب خبر مخالف، فالصدق والکذب لا يمكن تعريفهما إلا بالخبر. فلو عرفنا الخبر بهما لزم الدور. وقال المنطقيون أنه القول الذي يوجب شيئاً لشيءٍ ويسلب شيئاً عن شيءٍ، وهذا أيضاً ضعيف، لأن السلب والإيجاب نوعان للخبر، والنوع لا يمكن تعريفه إلا بالجنس، فلو عرفنا الجنس بالنوع لزم الدور. وأيضاً، إسناد أمر إلى أمر قد يكون على سبيل الإخبار، وقد يكون على سبيل الوصف، فلما ذكروه في حد الخبر وجوب دخول الوصف فيه. والختار عندنا أن تصور الخبر تصور بديهي. والدليل عليه أن كل ما يعلم بالضرورة صدق، كقولنا: الواحد نصف الاثنين، وهذا خبر خاص، وتصور الخبر الخاص موقوف على تصور أصل الخبر. فلما كان تصور الخبر بديهياً وجوب أن يكون تصور أصل الخبر بديهياً.

[الكاتب:]

قال: قال الأكثرون: الخبر ما يحتمل التصديق والتکذيب، وهو عندى باطل، إلى آخره. قلنا: لا نسلم أن التصديق عبارة عن كونه صدقاً وكذباً، بل التصديق هو الاعتراف بما قاله الغير، والتکذيب هو إنكار ما قاله. ومن بين أن الاعتراف والإنكار لا يدخل في حقيقتها الإخبار. وقال: وأيضاً، الصدق خبر مطابق والکذب خبر مخالف، إلى آخره. [قلنا]: وأعلم أن هذا اعتراف على تعريف مقدر للخبر، وهو قوله: الخبر ما يقال لقائله أنه صادق أو كاذب، وما ذكره من الدور مدفوع عن هذا التعريف، لأنهم إنما عرّفوا الخبر بلغطي الصادق والکاذب لا بحقيقة اللتين إحداهما خبر مطابق والأخرى خبر مخالف. فالعلم بهاتين اللفظتين لا يتوقف على العلم بمعناهما وعلى العلم بالخبر لجواز تصور لفظ دون تصور معناه. وإن شئنا، دفعنا الدور والأول بهذا أيضاً.

قال: قال المتطققون أنه القول الذي يوجب شيئاً لشيء أو يسلب شيئاً عن شيء. وهذا أيضاً ضعيف، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم أن السلب والإيجاب نوعان للخبر، بل الموجب وال والسالب نوعان للخبر، والسلب والإيجاب أمران عارضان لنوعي الخبر. والتعریف إنما وقع بالعارضين لا بالنوعين، وتعریف العارضين لا يتوقف على العلم بالمعروضين، فاندفع هذا الدور أيضاً.

ثم قال: وأيضاً، إسناد أمر إلى أمر قد يكون على سبيل الإخبار، وقد يكون على سبيل الوصف، فلما ذكره في حد الخبر وجوب <sup>٦٨٣</sup> دخول الوصف فيه.

[قلنا:] أعلم أن هذا أيضاً قدح في تعریف مقدار الخبر، فإن بعضهم عرّفوا الخبر بأنه الذي يحكم فيه بإسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً، وهو مدفوع، لأن اتصاف الشيء بالشيء قد يكون على سبيل الإخبار وقد يكون على سبيل التقييد. مثل الأول قولنا: زيد كاتب، ومثال الثاني قولنا: الحيوان الناطق، فقوله: الإسناد قد يكون على سبيل الوصف، إن عني به الاتصاف بالمعنى الأول، فسلم، ولكن لم قلتم بأنه يلزم دخول ما ليس بخبر في الخبر؟ وإنما يلزم ذلك إن لو لم يكن الاتصاف بهذا المعنى خبراً، وهو منوع. وإن عني به الاتصاف بالمعنى الثاني فلا نسلم أن ذلك إسناد، بل الإسناد عندنا ليس إلا في المركبات الخبرية. لم قلتم بأنه ليس كذلك؟ لا بد له من دليل.

قال: اختار عندنا أن تصور الخبر <sup>٦٨٤</sup> تصور بدئهي، إلى آخره.

قلنا: لم قلتم بأنه يلزم من كون العلم بصدقه بدئهياً أن يكون العلم بخبريته بدئهياً؟ وإنما يلزم ذلك إن لو كان أحد العلمين عين الآخر مستلزماً له، وهو منوع. لا ترى أنا لو عرضنا هذه القضية على من يمارس شيئاً من الصنائع العلمية فإنه يجزم بصدقه ويتوقف في كونه خبراً أو ليس؟ وبالجملة فتحن في مقام المنع، فعليكم البرهان على ذلك.

<sup>٦٨٣</sup> فلما: فـ، أـ.

<sup>٦٨٤</sup> وجوب: يوجـبـ، أـ.

<sup>٦٨٥</sup> الخبر: ماهـيـةـ، أـ.

[ابن كونه:]

قال في مسألة تعريف الخبر: لا نسلم أن التصديق عبارة عن كونه صدقاً وكذباً، بل التصديق هو الاعتراف بما قاله الغير، والتكذيب هو إنكار ما قاله. ومن بين أن الاعتراف والإنكار لا يدخل في حقيقتها الإخبار، إلى آخره<sup>٦٨٥</sup>.

أقول: الاعتراف لفظ مرادف للتصديق بمعنى الحكم بأن القول صدقاً، والإنكار لفظ مرادف للتکذیب بمعنى الحكم بأن القول<sup>٦٨٦</sup> كذباً، إما الحكم الذهني أو القول اللساني الذي يفهم ذلك الحكم منه، وليس للاعتراف والإنكار مفهوم مغاير لذلك. وعلى هذا لا<sup>٦٨٧</sup> يندفع إشكال<sup>٦٨٨</sup> صاحب الكتاب بهذا الوجه<sup>٦٨٩</sup>، لكنه يندفع بالوجه الثاني الذي أجاب به الإمام المعرض عن اعتراض التعريف الثاني المقدّر.

قال على قوله في المسألة المذكورة: وأيضاً، إسناد الأمر إلى أمر قد يكون على سبيل الإخبار، وقد يكون على سبيل الوصف فلما<sup>٦٩٠</sup> ذكروه في حد الخبر، وجب دخول الصفة فيه. واتصاف الشيء بالشيء قد يكون على السبيل الإخبار، وقد يكون على السبيل التقييد، إلى قوله: بل الإسناد عندما ليس إلا في المركبات الخبرية. لم قلت بأنه ليس كذلك؟ لا بد من الدليل<sup>٦٩١</sup>.

أقول: تخصيص الإسناد بالمركبات الخبرية ليس على مقتضى أصل اللغة، ولا هو معروف في شيء من الاصطلاحات، بل يستعار للوصف التقييدي كما يستعار للوصف الخبري، ثم أي دليل يطلب على الأمور الاصطلاحية، حتى يقول: لا بد له من دليل؟ وإذا كان الإسناد قد يستعمل تارة بمعنى الإخبار وتارة بمعنى التقييد، فإن عرف الخبر بمطلق الإسناد لم يكن التعريف مانعاً من دخول ما ليس بخبر فيه، فهو خطأ. وإن عرفه بالإسناد بمعنى التقييد، فهو ظاهر الفساد. وإن عرفه بالإسناد الخبري فقد عرف الشيء بما لا يعرف إلا بذلك الشيء، وهو دور.

<sup>٦٨٥</sup> لا نسلم أن التصديق ... إلى آخره: إلى آخره، ج.

<sup>٦٨٦</sup> صدقاً والإنكار ... بأن القول: -. ج.

<sup>٦٨٧</sup> لا: إضافة فوق السطر، ج.

<sup>٦٨٨</sup> إشكال: + كمال، ب.

<sup>٦٨٩</sup> بهذا الوجه: بهذه الوجوه، ج.

<sup>٦٩٠</sup> فلما: فيها، ب.

<sup>٦٩١</sup> وقد يكون على السبيل ... لا بد من الدليل: إلى آخره، ج.

## المسألة الثانية

الخبر إما أن يعلم كونه صدقاً وإما أن يعلم كونه كذباً، وإما أن يتوقف فيه. أما الذي يعلم كونه صدقاً فهو على قسمين، لأنه إما أن يعلم أولاً حصول الخبر عنه، فيستدل بذلك على كون الخبر صادقاً، وإما أن يعلم أولاً كون الخبر كذباً، ثم يستدل به على وقوع الخبر عنه.

أما القسم الأول، فهو ما إذا علم ببدئية العقل أو بالحس أو بدليل حصول شيء، فإذا أخبر عن حصوله فثبت ذلك كون الخبر صادقاً. وأما القسم الثاني، وهو ما إذا عرف أولاً كون الخبر صدقاً، ثم يستدل بذلك على حصول الخبر عنه، فهذا على أقسام، الأول خبر الله تعالى، فإنه يجب أن يكون صدقاً، لأن الكذب صفة نقص، وهو على الله محال، والعلم به ضروري. وأما القائلون بتحسين العقل ونقحه، فإنهم قالوا: الكذب قبيح لذاته وهو كونه كذباً، والله تعالى عالم بقبح القبائح وبكونه غنياً عنه، وكل من كان كذلك امتنع صدور القبيح عنه.

والثاني خبر الرسول صلى الله عليه وسلم، وذلك أنه أدعى كونه صادقاً وأثبت بالمعجزة صدقه في دعواه، فوجب القول بكونه صادقاً. فإن قالوا: لم لا يجوز أن يقال: إنه أدعى كونه صادقاً في أدعائه النبوة، وثبت بالمعجزة كونه صادقاً في هذه الدعوى، ولا يلزم من كونه صادقاً في هذه الدعوى كونه صادقاً في جميع الدعوى؟ قلنا: لا معنى للنبوة إلا كونه مبلغاً للأحكام من الله تعالى. فإذا جوزنا كذبه في شيءٍ من هذا، فقد بطلت النبوة، وإن لم يجوز ذلك، فهو المقصود. الثالث أنه لما ثبت أن مجموع الأمة معصومون عن الكذب كان قوله صدقاً. الرابع، كل من أخبر الله تعالى عنه، أو أخبر رسول الله عليه السلام، أو دل الإجماع على كونه صادقاً، ثبت الحكم فيه.

الخامس القراءن، إذا حصلت مع قول الواحد، فقد يفيد العلم، كما إذا علمنا أن رجلاً كان مريضاً، ثم أن ولده خرج حافياً حاسراً مشتوقاً الجيب منادياً بالويل والبُور، فإنه يحصل العلم بأن ذلك الإنسان قد مات. وهذه القراءن غير مطردة، فإنه يمكن أن يظهر أن ذلك الإنسان لم يمت، وأنه أظهر الموت لغرض آخر، إلا أن ذلك لا يفتح في كون القراءن مفيدة للعلم في الجملة.

ال السادس التواتر، وفيه أرجحات، الأول في شرائط التواتر وهي ثلاثة، أحدها أن يكون الخبر عنه محسوساً. أما لو أخبر أهل الشرق والغرب عن حدوث العالم ووحدة الله تعالى لم يحصل العلم بمجرد ذلك الخبر. الثاني كون الخبرين بحالة يمتنع اتفاقهما على الكذب، وتلك الحالة المانعة عن إمكان الكذب

قد تكون بلوغ الخبرين في كلامهم إلى حيث يمتنع اتفاقهم على الكذب، وقد تكون بحصول سائر القرائن. وهذا الشرطان كافيان في كون الخبر المتواتر مفيداً للعلم، إذا كان الخبرون يخربون عن المشاهدة. فاما إن أخبروا أن قوماً أخبروهم بأن الأمر كذلك، وجب اعتبار الشرطين المذكورين في تلك الواسطة. البحث الثاني في أن الخبر المتواتر يفيد العلم، وتقريره أنها لما سمعنا أن في الدنيا بلدة يقال لها الصين وجدنا نفوسنا ساكتة من وجود هذه البلدة، ولما سمعنا أنه كان في الدنيا إنسان يقال له موسى وعيسي وجدنا نفوسنا ساكتة، وذلك يدل على أن الخبر المتواتر يفيد العلم. البحث الثالث، قال الکعبي: العلم الحاصل عقیب سماع الخبر المتواتر نظري، وقال المأمون أنه ضروري، وهو اختار، لأن هذا العلم يحصل للعوام والأطفال، مع أن الدليل الذي يذكر في كون الخبر المتواتر مفيداً للعلم دليل دقيق على ما يتبناه في كتاب الحصول، وبينما أن العلم الظاهر الحاصل لكل أحد بالطريق الخفي محال. البحث الرابع أنه ليس للتواتر عدد يستدل بحصوله على حصول العلم به. فإن كل عدد يفرض في القوة والضعف، فالعلم الضروري حاصل إن حصل ذلك العدد بمقاصن واحد أو اثنين يساويه في القوة والضعف. فتى علمنا حصول العلم، علمنا أن الأحوال الموجبة للعلم كانت حاصلة على سبيل التام والكمال. البحث الخامس: متى سمعنا الخبر على الحد الذي يسمعه غيرنا، ولم يحصل العلم، علمنا قطعاً أنه غير متواتر. ومثاله أن الروافض يدعون التواتر في النص على إمامية علي كرم الله وجهه. فلما سمعنا هذا الخبر المتواتر الذي يذكرونه في إمامية علي على الوجه الذي سمعوه، وما أفاد البتة ظن الصدق فضلاً عن اليقين، فذلك يدل على كذب ذلك الخبر.

### المسألة الثالثة في أقسام الخبر الذي يعلم كونه كذباً

الأول، كل ما علم ثبوته بيديه العقل أو بالحس أو بالدليل فالخبر على خلافه يكون كذباً. ويتفق عليه أن كل خبر نقل عن النبي عليه السلام مما يوهم الباطل كالتشبيه وغيره، فإن كان يحتمل نوعاً من التأويل اللائق، لم يقطع بكونه كذباً، وإن لم يحتمل إلا التأويل البعيد وجوب القطع بما يكتبه، أو بأنه عليه السلام كان قد تكلم قبله أو بعده بكلام يزيل تلك الشبيهة والنافق أخذ بنقله، لأنها لو لم تعتقد ذلك يلزم أن يقال أنه عليه السلام كان جاهلاً بالله تعالى، والجاهل بالله تعالى لا يكون نبياً. الثاني أن يكون متناقضاً في نفسه، كقول القائل: كل كلامي كذب، فإنه يقتدر أن يقال أنه كان كاذباً في كل ما تكلم به في الزمان المقدم، فقد كان صادقاً في الإخبار عن أنه كان كاذباً، ويقتدر أن يكون كاذباً في هذا الكلام، فقد كان صادقاً في كل ما تقدم، وهذا بخلاف قوله: كل كلامي صدق، فإنه لا يمتنع كونه

صادقاً في كل ما تقدم وفي هذا الكلام أيضاً. الثالث، الشيء الذي يتقى وقوعه توفر الدواعي على نقله، فإذا لم يشتهر دل على أنه لم يوجد، لأن انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملازم. بهذا الطريق عرفنا أن القرآن لم يعارض وأنه لم يوجد النص الجلي على إماماة علي رضي الله عنه. وسائر معجزات النبي عليه السلام فهي، وإن كانت بحيث توفر الدواعي على نقلها، إلا أنه حصلت الغنية عن نقلها بثبوت نبوته بالقرآن، فلذلك بقيت سائر المعجزات في مرتبة الأحاديث. وأما أعمال الصلاة، مثل قراءة الفاتحة ورفع اليدين وكون الإقامة مني أو فرادى، فهي ليست من الواقع العظيمة.

[الكاتبي:]

قال: والثاني أن يكون متناقضاً في نفسه كقول القائل: كل كلامي كذب، فإنه بقدر أن يقال أنه كان كاذباً في كل ما تكلم به في<sup>٦٩٢</sup> الزمان المتقدم، [فقد] كان صادقاً في الإخبار عن أنه كان كاذباً، وبقدر أنك كاذب في هذا الكلام، فقد كان صادقاً في بعض ما تقدم.

قلنا: هاتان الملازمتان متلازمتان، وكل واحدة منها مستلزمة لاجتماع النقيضين. أما تلازمها، فظاهر لكون كل واحدة منها عكس نقيض الأخرى. وأما استلزم كل واحد منها لاجتماع النقيضين، وذلك بأن يقال بالنسبة إلى الملازمة الثانية: هذا الكلام لا يخلو إما أن يكون صادقاً أو لم يكن. فإن كان صادقاً يلزم اجتماع النقيضين ضرورة كون هذا فرداً من أفراد كلامه، وإن كان كاذباً يلزم صدق بعض ما تقدم لتحقيق ملزومه، فيلزم اجتماع النقيضين أيضاً. وإن شئت، ردت الكلام المتقدم، وهكذا تقول بالنسبة إلى الملازمة الأولى. واعلم أن هذه مغالطة صعب حلها على كثير من أهل النظر.

وحلها أن تقول: لا نسلم أن هذا الكلام إن كان كاذباً يلزم أن يكون بعض كلامه المتقدم صادقاً، وهذا لأن كذبه إنما يتحقق بعد ثبوت مدلول لفظه. ومدلول لفظه أن يكون هذا القول صادقاً أو كاذباً، فكذبه بعد ثبوت هذا المجموع. وذلك لا يستلزم صدق بعض ما تقدم من كلامه لحوار أن يكون انتفاء الجموع بانتفاء الصدق.

<sup>٦٩٢</sup> تكلم به في: تقدم من، أ.

[الرازي:]

## المسألة الرابعة

اعلم أن المراد في أصول الفقه بخبر الواحد الخبر الذي لا يفيد العلم واليقين. ومذهب المهمور أن العمل به واجب في الجملة خلافاً لقوم. واحتاج المبتون بأشياء، الحجة الأولى قوله تعالى ﴿فَلَوْلَا تَفَرَّ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَافِقَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلَيَنْدِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَخْذَرُونَ﴾<sup>٦٩٣</sup>، وجه الاستدلال أن الفرقة ثلاثة والطائفة من الفرقة، إما اثنان وإما واحد. وقد أوجب الله تعالى على كل طائفة أن يتلقفها في الدين لغرض أن يندروا قومهم إذا رجعوا إليهم، ثم أوجب على أولئك السامعين لتلك الإنذارات الحذر، لأن قوله تعالى ﴿لَعَلَّهُمْ يَخْذَرُونَ﴾ كلمة الرجال، وهو على الله محال، فوجب حله على الإيجاب. ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون المراد من ذلك الإنذار هو الإنذار بالفتوى؟ وهذا أولى، لأنه تعالى رتب هذا الإنذار على التفقه في الدين، والإذنار الموقوف على التفقه في الدين هو الفتوى.

الحججة الثانية ما روی أن النبي عليه السلام كان يبعث رسلاه إلى القبائل لتعليم الأحكام، وذلك يدل أن خبر الواحد حجة. ولقائل أن يقول: لعله كان يبعث أولئك الأحاداد لأجل الفتوى، وعندها أن فتوى الواحد واجب العمل بها، وإنما النزاع في أن الجهد هل يجوز له أن يبني بناء على خبر الواحد؟ وما ذكرته لا يدل عليه. والدليل على الفرق بين البابتين أن الفتوى تقتضي ثبوت حكم في حق شخص معين في زمان معين، وأما التسلسل بخبر الواحد فإنه يوجب شرعاً باقياً على كل المكلفين إلى قيام يوم القيمة، بل الظاهر أن الحق ما ذكرناه، لأن أولئك القبائل كانوا عوام، فكانوا محتاجين إلى المفتى، ولم يكن بينهم مجتهد حتى يقال أنه كان مجتهد بناء على خبر الواحد.

الحججة الثالثة أن بعض الصحابة عمل بمقتضى خبر الواحد، وسكت الباقيون عن الإنكار، ومتى عمل البعض وسكت الباقيون عنه حصل الإجماع. وإنما قلنا أنه عمل بعض الصحابة بمقتضى خبر الواحد، لأنهم عملاً عند ساع ذلك الخبر على وفق ذلك الخبر، فوجب أن يكون لأجله. بيان الأول بالروايات، وبين الثاني هو أن الظاهر عدم غيره. وأما أنه سكت الباقيون عن الإنكار، فهو أنه لو حصل ذلك الإنكار لاشتهر، ولو اشتهر لنقل، ولو نقل لوصل إلينا، ولما لم يصل إلينا، علمنا أنه لم يوجد. وأما أنه متى حصل عمل البعض وسكت الباقيين عن الإنكار حصل الإجماع فلأنه لو كان ذلك

باطلاً لوجب إظهار الإبكار، وإلا وكانت الأمة مجتمعين على الخطأ، وذلك باطل. فوجب أن يكون ذلك الحكم حقاً، وهو المطلوب.

اعلم أن هذا الكلام دليل عول عليه الأصوليون في إثبات خبر الواحد وفي إثبات القياس وجواز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد وبالقياس وفي إثبات أن العام المخصوص حجة وفي إثبات أن المراسيل حجة، وكان النصف من مسائل الأصول متفرعاً على هذا الدليل. فنقول: لا نسلم أن بعض الصحابة عمل على وفق خبر الواحد. وأما الروايات، فإن ادعitemt بلوغها إلى حد التواتر، فهو منوع، وإن ادعitemt أنها من باب الآحاد كان ذلك إثباتاً لخبر الواحد بخبر الواحد. الثاني، هب أنهم عملوا على وفق ذلك الخبر، فكيف علمتم أنهم إنما أقدموا على ذلك العمل لأجل ذلك الخبر؟ ولم لا يجوز أن يقال أنهم عند سماع ذلك الخبر تذكروا دليلاً آخر؟ قوله: الأصل عدم الغير، قلنا: هنا مسلم، إلا أن دليلكم يصير ظنياً ويخرج عن كونه يقيناً. الثالث: سلمنا أن بعض الصحابة عمل بخبر الواحد، فلم قلتم أن الباقين سكتوا؟ قوله: لو انكروا لاشتهر، ولو اشتهر لقل، ولو نقل لوصل إلينا، لكنه لم يصل إلينا. قلنا: كل واحدة من هذه المقدمات الثلاثة مقدمة ظنية ظناً ضعيفاً. وأيضاً، قوله: لوصل إلينا، قلنا: إن أريد به أنه كان يجب وصوله إلى كل واحد منا، فهذا بعيد، لأنه كيف يمكن ادعاء أنه كان ما ذكره الصحابة يجب أن يصل إلى كل واحد منا. وإن أريد به أنه كان يجب وصوله إلى واحد من أهل الزمان، فهذا مسلم، لكن المعلوم عندي حال فضي، لا حال غيري، فكيف يعرف أنه لم يصل؟ الرابع: هب أنه عمل به البعض وسكت الباقون، فلم قلتم أن هذا يفيد الإجماع؟ وتقريره ما ذكرناه في باب الإجماع أن هذا النوع من الإجماع ضعيف جداً. الخامس: ما ذكرناه في باب العموم أن حكمية الحال لا عموم لها، فيكتفي في العمل بمقتضى هذا الدليل الذي ذكرتم إثبات أن نوعاً من أنواع خبر الواحد حجة، ولا يفيد العموم، ثم إن ذلك النوع غير معلوم بعينه، فعلى هذا لا نوع من أنواع خبر الواحد إلا ويفقى بجهولاً في أنه هل هو ذلك النوع الذي أجمعوا على قبوله أو هو غيره، وعلى هذا التقدير يخرج الكل عن أن يكون حجة. السادس: إنكم تتولون بهذا البيان الذي ذكرتم إلى أنهم أجمعوا على أن كل واحد من أخبار الآحاد حجة، أو إلى أنهم أجمعوا على أن ذلك الخبر الذي ذكروه وقلوه حجة. وأما الأول: فمنوع، وما الدليل عليه؟ وأما الثاني، فإنه يفيد أنهم أجمعوا على ذلك الخبر الذي نقلوه حجة، وعلى هذا التقدير يكون ذلك الخبر خبراً واحداً تأكيد بالإجماع. فلم قلتم: إن خبر الواحد إذا تأكيد بالإجماع لما كان حجة وجب أن يكون الخبر الواحد الحالى من تأكيد الإجماع يجب أن يكون حجة؟

الحججة الرابعة: أجمعنا على أن الخبر الذي لا نقطع بصحته مقبول في الفتوى وفي الشهادات، فوجب أن يكون مقبولاً في الروايات، والجامع تحصيل المصلحة المظنوة أو دفع المفسدة المظنوة. ولقائل أن

يقول: القياس لا يفيد إلا الظن الضعيف. وأيضاً، الفرق ثابت، لأن الحكم الماصل بسبب الشهادة والفتوى لا يفيد شرعاً باقياً على جميع المكلفين إلى يوم القيمة. أما خبر الواحد فإنه بتقدير صحته يفيد ذلك. وأيضاً، إذا ثبتم خبر الواحد بالقياس لزم أن يكون خبر الواحد أضعف حالاً من القياس، وذلك باطل بالإجماع. وإذا كان كذلك فالحكم الذي يطلبوه هو كون خبر الواحد حجة بحيث يكون أعلى حالاً من القياس، وذلك لا يفيده هذا الدليل. والذي يفيده هذا الدليل فهو باطل بالإجماع فسقط هذا الدليل.

الحججة الخامسة: هو أن العمل بخبر الواحد وبالقياس يفيد دفع ضرر مظنون، فكان العمل به واجباً. بيان الأول أن الراوي العدل إذا أخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه أمر بذلك الفعل فقد حصل ظن أنه وجد ذلك الأمر، وعندنا مقدمة يقينية، وهي أن مخالفة الرسول عليه السلام توجب العقاب، في恁ذ يحصل من ذلك الظن ومن هذا العلم ظن أنا لو تركنا العمل به صرنا مخالفين مستحقين العقاب. إذا ثبتت هذا وجب العمل به، لأنه إذا حصل الظن الراوح والجواز المرجوح امتنع العمل بهما لامتناع اجتماع التقىضين، وامتنع الإخلال بهما لامتناع زوال التقىضين، وامتنع إيجاب ترجيع المرجوح على الراوح، لأنه ضد المعقول، فلم يبق إلا إيجاب الراوح، وذلك يقتضي وجوب العمل بخبر الواحد. وأما تقرير هذا الدليل في القياس فهو أنها إذا رأينا الحكم ثابتاً في محل الإجماع، ثم ظننا كونه معللاً بالصفة الفلاحية، ثم علمنا أو ظننا حصول الصفة الفلاحية في محل النزاع، يحصل حينذ ظن أن حكم الله تعالى في محل النزاع يساوي حكمه في محل الوفاق.

وعندنا مقدمة يقينية، وهي أن مخالفة حكم الله تعالى توجب العقاب، في恁ذ يحصل الظن بأن ترك العمل بهذا الظن يوجب العقاب وأن العمل بمقتضاه يوجب الخلاص من هذا العقاب. إذا ثبتت هذا كان العمل به واجباً للتقرير الذي قدمناه. ولقائل أن يقول: السؤال عليه من وجوهه، الأول أن ذلك الظن إنما يبقى لو لم يوجد ما يدل على أن العمل به لا يجوز، أما لما رأينا أن الله تعالى ملائكته من الآيات الدالة على أن العمل بالظن لا يجوز وأن العمل بما لا يعلم لا يجوز، فقد زال ذلك الظن الذي ذكرته بالكلية. الثاني، وهو أن ذلك الظن إنما يبقى معتبراً لو لم يحصل ظن أقوى منه بخلافه، وهذا كما ذكرته بالكلية. الثالث، وهو أن ذلك الظن إنما يبقى معتبراً لو لم يحصل ظن أقوى منه بخلافه، وهذا قد وجد، لأنه سبحانه وتعالى، لما أنزل القرآن وبين فيه الأحكام، فقال في آخر عهد محمد عليه السلام **﴿إِنَّمَا أَكْلُتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ﴾**<sup>٦٩٤</sup>، وإنما الدين إنما يكون إذا كان القدر الذي وجد كاملاً وناماً، ومتي كان ذلك القدر كاملاً تماماً كانت الزريادة عليه لغواً غير معترضة، وحيثند لا يبقى للظن الذي ذكرته

عبرة. الثالث أنا بینا أن القرآن واف ببيان جميع الأحكام، وإذا كان وافياً بجميع الأحكام لم يبق للظن الذي ذكرته أثر. الرابع أن الطريق الذي ذكرته يوجب أن يكون كل ظن حجة، ولو كان الأمر كذلك، لكن ظن من غالب على ظنه أن خبر الواحد ليس حجة معتبراً، وما أفضى ثبوته إلى نفيه كان باطلأ. والمعتمد لنا في إثبات أن خبر الواحد حجة قوله تعالى **هُوَ أَعْلَمُ الَّذِينَ آتَيْنَا إِنْ جَاءُكُمْ فَاسِقٌ بِنَاءً فَتَنَتَّوْهُمْ**<sup>٦٩٥</sup>، أمر بالذين بعد وصفه بكونه فاسقاً، وكونه فاسقاً يناسب أن لا يقبل خبره، وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب مشعر بالعلية، فهذا يقتضي أن كونه فاسقاً علة لعدم قبول خبره. إذا ثبت هذا فنقول: خبر الواحد لو لم يجز قبوله لم يبق لكونه فاسقاً أثر في الدفع، لكننا بینا أن النص يدل على ذلك التأثير، فوجب أن يكون خبر الواحد مقبولاً في الجملة.

احتاج الخالف على أنه لا يجوز العمل بخبر الواحد والقياس بوجوهه، الأول أن خبر الواحد يفيد الضل، فلا يكون حجة. وبين الأول أن ذلك الواحد لما لم يكن واجب العصمة لم يفد قوله القطع. بيان الثاني أن الله تعالى لما ذكر الظن في كتابه في معرض النم قال الله تعالى **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغَنِّي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً**<sup>٦٩٦</sup> وقال أيضاً **إِنَّ يَتَّسِعُونَ إِلَّا الظَّنُّ وَإِنَّهُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ**<sup>٦٩٧</sup> وقال الله تعالى **وَتَنْظُرُوا إِلَيَّ الظُّنُونُ إِنَّمَا تَنْهَىٰكُمُ الْأَنْجَانُ**<sup>٦٩٨</sup>. وهذا النوع من الآيات كثير، وكلها مذكورة في معرض النم. وأما عدم العلم، فهو قوله تعالى **فَوَأَنْ شَوُلُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا يَعْلَمُونَ**<sup>٦٩٩</sup> وقوله تعالى **فَوَلَا تَنْهَىٰ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**<sup>٧٠٠</sup> وقوله تعالى **فَأَمَّا شَوُلُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا يَعْلَمُونَ**<sup>٧٠١</sup>.

الحججة الثانية أن الحكم الذي دل عليه خبر الواحد، إما أن يكون شرعاً لازماً على كل المكلفين أو ما كان كذلك. فإن كان الأول كان يجب على النبي صلى الله عليه وسلم إيصاله إلى جميع المكلفين. فاما أن يقال أن إيصاله إلى ذلك الشخص الواحد يقتضي إيصاله إلى جميع المكلفين أو لا يقتضي ذلك. فال الأول باطل، لأن ذلك الواحد إن لم يكن واجب العصمة كان في محل السهو والنسيان ومعرض التحرير والإخفاء. وإذا ثبت هذا، ثبت أن إيصاله إليه لا يفيد إيصاله إلى الكل، فكان هنا تقديرًا في الإيصال من الوجي وخيانة منه، وإنه على الرسول عليه السلام محال. أما إن قلنا أن الحكم الذي دل

<sup>٦٩٥</sup> سورة الحجرات (٤٩): ٦.

<sup>٦٩٦</sup> سورة البجم (٥٣): ٢٨.

<sup>٦٩٧</sup> سورة الأنعام (٦): ١١٦.

<sup>٦٩٨</sup> سورة الأحزاب (٣٣): ١٠.

<sup>٦٩٩</sup> سورة البقرة (٢): ١٦٩.

<sup>٧٠٠</sup> سورة الإسراء (١٧): ٣٦.

<sup>٧٠١</sup> سورة البقرة (٢): ٨٠.

عليه الخبر الواحد ما كان شرعاً لازماً على كل المكلفين، فحينئذ جعله شرعاً لازماً على كل المكلفين على خلاف دين محمد عليه السلام يوجب كونه باطلأ.

الحججة الثالثة أن من المعلوم بالنقل المتواتر أن الصحابة الذين كانوا يسمعون تلك الألفاظ من رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كانوا يكتبونها، وإذا خرجوا عن حضرة الرسول عليه السلام ما كانوا يكررون على تلك الألفاظ، بل كانت تلك الألفاظ تمر على مسامعهم. ثم إن الواحد منهم كان يروي تلك الألفاظ بعد السنين المطابقة، وإذا كانوا كذلك كان العلم الضروري حاصلاً بأن هذه الكلمات لا تكون عين تلك الكلمات التي ذكرها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن الرجل الذي تعود تلقيه الديروس من الأستاذ وصار ماهراً في هذه الصنعة عدم الظير، إذا ألقى عليه أستاذه درساً، فإن ذلك التلميذ لا يمكنه أن يعيد ذلك الدرس عين تلك الألفاظ في عين ذلك المجلس، بل لا بد وأن تقع فيه زيادات كبيرة ونقصانات كبيرة، وإذا كان كذلك، فالقوم الذين لم يمارسوا تلقي الألفاظ وحفظها وضبطها إذا سمعوا كلمات وما قرأوها وما أعادوها وما كرروا عليها البة، ثم أنهم بعد السنين المطابقة يروونها ويدركونها، كان العلم الضروري حاصلاً بأن شيئاً من هذه الألفاظ لا يناسب شيئاً من الألفاظ التي ذكرها الرسول صلى الله عليه وسلم. والمعنى أيضاً لا تكون باقية بتمامها، بل التغيرات كبيرة في اللفظ، والمعنى يكون حاصلاً. فثبتت أن الظاهر والغالب أن شيئاً من هذه الكلمات ليس من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم، فوجب أن لا يكون شيئاً منها حجة. ولا يقال: الظاهر من حال الراوي أن لا يذكر شيئاً إلا إذا تيقن أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال كلاماً معناه ما ذكره هذا الراوي، لأننا نقول: غرضنا من هذه الحججة بيان أن شيئاً من هذه الألفاظ لا يطابق لفظ الرسول عليه السلام يقيناً مع المعنى فنقول: الشرط في رواية المعنى أن يكون الراوي عالماً بما قبل الكلام وبما بعده، وبالقرائن الحالية والمقلالية الصادرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. فإن من المحتمل أن الراوي لما دخل عليه كان قد ذكر كلاماً قبل ذلك تغير حال هذا الكلام بسبب تلك المقدمة، فكان يجب أن لا تقبل إلا رواية العالم والمتين في العلم، إلا أن أحداً من يجوز العمل بخبر الواحد لا يعتبر ذلك، فوجب سقوطه.

الحججة الرابعة أن الخبر الواحد إما أن يكون مشتملاً على مسائل الأصول، وهي الكلام في ذات الله تعالى وفي صفاته وفي أفعاله، وإما أن يكون مشتملاً على مسائل الفروع، وهي بيان الأحكام والشرع. أما الأول باطل، لأن تلك المطالب يجب أن تكون يقينية، وخبر الواحد لا يفيد إلا الظن. أما الثاني فإنه باطل، لأن تلك الأحكام لما كانت شريعة عامة، وجب على النبي صلى الله عليه وسلم إيصالها إلى كل المكلفين. فلما لم يوصلها إلا إلى ذلك الواحد، وجب قطعاً أن يكون قد أوجب على ذلك الواحد

إيصال ذلك الخبر إلى كل المكلفين، وإلا لحصلت الخيانة في أداء الشريعة، وذلك محال على الأنبياء عليهم السلام. إذا ثبت هذا، فقد كان من الواجب على ذلك الرواوى إيصال ذلك الحكم إلى كل المكلفين والسعى في تشهيره وتبلیغه إلى الكل، لكن الرواية ما فعلوا ذلك وإنما روی كل واحد منهم ذلك الخبر بعد دهر بعيد وزمان طویل، فكان ذلك خيانة عظيمة صادرة عنهم في الدين، وظهور الخيانة يوجب رد الرواية.

الجواب عن الأول: إن دليلكم عام في المنع من العمل بالظن، ودليلنا في قبول خبر الواحد خاص، والخاص مقدم على العام. الجواب عن الثاني: إنه لا يبعد أن يقال أن الشرائع على قسمين، منها ما يجب إيصاله إلى كل المكلفين بالنقل المتواتر، ومنها ما يجب إيصاله إليهم برواية الأحاديث. الجواب عن الثالث: إنما نسلم أن أكثر هذه الألفاظ لا تكون الفاظ الرسول عليه السلام، وإنما هي الفاظ الرواية، إلا أن الأحكام تصير معلومة منها. الجواب عن الرابع: إن إظهار الحكم الشرعي إنما يجب عند الحاجة، فلما لم تحصل الحاجة إلا في ذلك الوقت، لا جرم حسن من الرواوى تأخير تلك الرواية إلى ذلك الوقت.

[الكتابي:]

قال: والمقدد لنا في مسألة أن خبر الواحد حجة قوله تعالى ﴿إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ يُبَأِءُ فَتَبَيَّنُوا﴾<sup>٧٠٢</sup> ، إلى آخره.

قلنا: لم قلتم بأن خبر الواحد إن لم يجز قبوله لم يرق لكونه فاسقاً أثراً في الدفع؟ وإنما يلزم ذلك إن لو كان عليه خبر الواحد لعدم القبول منافية<sup>٧٠٣</sup> لعلية<sup>٧٠٤</sup> الفسق لعدم القبول، وهو منوع، ولو لم نخواز أن يكون كل واحد منها علة لعدم القبول. وكيف، فإن العلل في الشرعيات معرفات واجتماع المعرفات على شيء واحد جائز.

ونقول أيضاً: إنما يلزم ذلك إن لو كانت الآية دلت على أن علة عدم القبول منحصرة في الفسق، وليس كذلك، بل هي دلت على أن الفسق علة لعدم القبول، وعليته لعدم القبول لا تنافي عليه

<sup>٧٠٢</sup> سورة المجترات (٤٩): ٦.

<sup>٧٠٣</sup> منافية: منافية، أ.

<sup>٧٠٤</sup> لعلية: لعلية، أ.

غيره لعدم القبول. لم قلتم بأنه ليس كذلك؟ لا بد له من دليل، ومن هنا نعرف ضعف دليله في المسألة الثامنة والتاسعة.

قال: والجواب على الثالث: إننا<sup>٧٠٥</sup> نسلم أن أكثر هذه الألفاظ لا تكون الفاظ الرسول عليه السلام، بل هي الفاظ الرواة، إلا أن رواية الأحكام تصير معلومة منها.

قلنا: لا نسلم أن رواية الأحكام تصير معلومة منها، فإن السائل يتن أن من شرط رواية المعاني أن يكون الراوي عالماً لما قبل الكلام وما بعده لاختلاف المعنى باختلافهما. وإذا كان كذلك احتمل أن يكون مراد الشارع عليه السلام بتلك الألفاظ غير ما نقله الراوي بلحظة لجهله بما قبل الكلام وبما بعده أو بها. وإذا كان كذلك لا يحصل العلم بحقيقة ما دل عليه لفظ الراوي.

[ابن كونة:]

قال على احتجاج الإمام<sup>٧٠٦</sup> على أن خبر الواحد حجة بقوله تعالى ﴿إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَيَّاءٍ فَتَبَيَّنُوا هُوَ إِلَىٰ أَخْرَهٖ﴾: لم قلتم: إن خبر الواحد إن لم يجز قبوله لم يرق لكونه فاسقاً<sup>٧٠٧</sup> أثر في الدفع؟ وإنما يلزم ذلك إن لو كان عليه خبر الواحد لعدم القبول منافية لعلية الفسوق لعدم القبول، وهو منوع. ولم لا يجوز أن يكون كل واحد منها علة لعدم القبول؟ ثم ذكر بعد تمام التقرير ما حكايته: ونقول أيضاً: إنما يلزم ذلك إن لو كانت الآية دلت على أن علة عدم القبول منحصرة في الفسوق، وليس كذلك، إلى آخر الإيراد<sup>٧٠٨</sup>.

أقول: هذا<sup>٧٠٩</sup> الوجه الأول بعينه ذكره بعبارة أخرى، فلا معنى لقوله: ونقول أيضاً، بعد وضوح الغرض في<sup>٧١٠</sup> الكلام الأول.

<sup>٧٠٥</sup> ابن: أنا لا، أ.

<sup>٧٠٦</sup> الإمام: خبر الدين، ج.

<sup>٧٠٧</sup> لكونه فاسقاً: لقوله فاسق، ب.

<sup>٧٠٨</sup> يقوله تعالى ... إلى آخر الإيراد: إلى آخره، ج.

<sup>٧٠٩</sup> هذا: + هو، ب.

<sup>٧١٠</sup> في: من، ب.

[الرازي:]

### المسألة الخامسة

لا يجوز العمل بالمراسيل، خلافاً لأبي حنيفة رحمة الله وجمهور المعتزلة. لنا وبهان، الأول أن النافي للعمل بالخبر المرسل قائم، وهو كونه عملاً بالظن وغير المعلوم، وذلك لا يجوز. والفرق بين المراسيل وغيرها قائم، لأن أسباب الحرج والتعديل كبيرة، فإذا بين الرواوي اسم الشخص الذي روى عنه تمكن المتأخر من البحث عن أسباب جرمه وتعديلها، وحينئذ يصير اعتقاده في صحة تلك الرواية قوياً. أما إذا لم بين اسمه غير المتأخر عن الوقوف على أحواله، فيكون اعتقاده في صحة تلك الرواية ضعيفاً.

الثاني أن عدالة الأصل غير معلومة، فوجب أن تكون روايته غير مقبولة. بيان الأول أن ذاته غير معلومة، والجهل بالذات يوجب الجهل بالصفات. بيان الثاني أن قبول روايته يوجب وضع شرع عام في حق كل المكلفين وذلك ضرر منفي لقوله عليه السلام: لا ضرار ولا ضرار في الإسلام، وقد عدلنا عنه فيما إذا كانت عدالة الرواوي معلومة، فعند عدم هذا العلم وجب البقاء على حكم الأصل.

[الكاتب:]

قال: إن عدالة الأصل غير معلومة<sup>٧١١</sup>، فوجب أن تكون روايته غير مقبولة<sup>٧١٢</sup>، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم أن الجهل بالذات يوجب الجهل بالصفة، فإنما لا نعلم حقيقة ذات الله تعالى مع علمنا بكونه قادراً مريداً عالماً مقتضياً للخيرات مدبراً للكائنات، إلى غير ذلك من الصفات الإلهية.

[الرازي:]

### المسألة السادسة

لا يجوز العمل برواية المجاهيل، خلافاً لأبي حنيفة رحمة الله. لنا أن النافي قائم، والفرق هو أن الوثوق بصدق من كان معلوم الحال أشد من الوثوق بصدق من كان مجھول الحال.

<sup>٧١١</sup> معلومة: معلوم، أ.

<sup>٧١٢</sup> مقبولة: معلومة، أ.

## المسألة السابعة

إذا روى راوي الفرع فراوي الأصل إن صدق، فلا كلام في قبوله. وإن كذبه فلا كلام في رده، لأنه إن كان صادقاً في هذا التكذيب، فالحق ما قلنا. وإن كان كاذباً، صار راوي الأصل واجب الرد، فالفرع أولى أن يرد. وإن قال: لا أعرف أنني رويت أم لا، فالأقرب أن ذلك الخبر صحيح، لأن رواية راوي الفرع توجب القبول، ولم يصدر عن راوي الأصل ما يصلح معارضأً، فوجب القول بالصحة.

## المسألة الثامنة

قال الجبائي: الشرط في قبول الخبر رواية العدلين. وعندنا أنه غير واجب، والدليل عليه قوله تعالى ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَيَّاءٍ فَتَبَيَّنُوا﴾<sup>٢١٣</sup> يتناول الواحد، فهذا يقتضي أن يكون رد رواية الفاسق معللاً بفسقه، وهذا التعليل إنما يصح إن لو كانت رواية العدل الحالى عن الفسق مقبولة.

## المسألة التاسعة

قال الشافعى رضى الله عنه: إذا كان مذهب الرواى بخلاف روايته، لم يلزم منه طعن في الحديث، وقال الأكثرون: يوجب الطعن له. لذا: أنه لام يكن فاسقاً وجب أن تكون روايته مقبولة لقوله تعالى ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَيَّاءٍ فَتَبَيَّنُوا﴾<sup>٢١٤</sup> والمعارض موجود، وهو مخالفة الرواى، لا يصلح معارضأً له لاحتمال أن تكون تلك المخالفة لأجل أنه اعتقاد وجود دليل آخر أقوى من الأول، ولا يكون كذلك.

## المسألة العاشرة

خبر الواحد، إذا ورد على خلاف القياس المظبون، فعندنا أن الخبر راجح. وقال أبو حنيفة رضى الله عنه: القياس راجح كما في خبر المصرأة. لذا أن خبر معاذ رضى الله عنه يقتضي تقديم الخبر على القياس. وأيضاً، خبر الواحد يتوقف على مقدمتين، إحداهما روايته، والثانية دلالة ألفاظه. وأما القياس، فهاتان

<sup>٢١٣</sup> سورة الحجرات (٤٩): ٦.

<sup>٢١٤</sup> سورة الحجرات (٤٩): ٦.

المقدمتان معتبرتان في الدليل الدال على ثبوت ذلك الحكم في أصل ذلك التقياس. وأما سائر المقدمات، وهي تعليل الحكم في الأصل بعلة معينة، ثم بيان أنها حاصلة في الفرع، ثم بيان انتفاء المانع في الفرع، فكلها زائدة. فوجب أن يكون الحكم الثابت بالخبر الواحد أقوى، فيكون راجحاً.

## الباب التاسع في القياس وفيه مسائل

### المسألة الأولى

القياس عبارة عن إثبات مثل حكم صورة في صورة أخرى لاشتراكها في علة الحكم عند المثبت. أعلم أن حاصل الكلام في القياس أنه إذا غلب على الظن أن الحكم في محل الوفاق مطلقاً بالصفة الفلانية، ثم علمنا أو ظننا حصول تلك الصفة في صورة أخرى، فيغلب على الظن أن الحكم في الصورة الثانية يساوي الحكم في الصورة الأولى. فهذا الظن إذا حصل للمجتهد، فهل يجوز العمل به؟ وهل يجوز له أن يفتي به غيره أو لا؟ فهذا هو المراد بقولنا: القياس حجة أو لا؟ وعدد هذا يظهر أن الحكم أصل في الأصل وفرع في الفرع، وأن العلة فرع في الأصل وأصل في الفرع، لأننا نعرف أن الحكم أولاً في محل الوفاق، ثم نفرع عليه معرفة العلة، ثم إنما ثبتت العلة في محل النزاع، ثم نفرع عليه الحكم.

### المسألة الثانية

احتج القائلون بالقياس بحجج، الأولى قوله تعالى **(فَاغْتِرُوْا يَا أُولَى الْأَيْمَارِ)**<sup>٧١٥</sup>، والاعتبار مأخذ من العبور والمحاوزة، ولذلك سميت الدسمرة عبرة لانتقالها من العين إلى المخد، وسميت السفيهية معبراً، لأنه يحصل بالانتقال بها، وسي تأويل المnam تعبيراً، لأنه ينتقل من ذلك التدخل في النوم إلى معناه، وسي الاعتبار اعتباراً، لأن الرجل ينتقل فيه من حال غيره إلى حال نفسه. فثبتت أن الاعتبار عبارة عن العبور، والقياس يشتمل على معنى العبور، لأن الرجل يعبر من معرفة حكم الأصل إلى معرفة حكم الفرع. فثبتت أن القياس داخل تحت حكم الاعتبار، فكان الأمر بالاعتبار أمراً بالقياس. وللقول أن يقول: كل من استدل بشيء على شيء، فقد انتقل من الدليل إلى المدلول، فكان معنى الاعتبار حاصلاً فيه. إذا ثبت هذا فنقول: الدليل قد يكون عقلياً، وقد يكون تقلياً قطعياً، وقد يكون تقلياً ظنياً من باب التمسك بأخبار الأحاديث والعمومات المظنونة، وقد يكون من باب التمسك باستصحاب الحال، وقد يكون من باب التمسك بالقياس. والاعتبار هو المفهوم المشترك بين الكل، وما به المشاركة غير ما به المخالفة، وغير مستلزم لشيء منها. والاعتبار مغایر لهذه الخصوصيات وغير

مستلزم لشيء منها. فالأمر بالاعتبار لا يكون أمراً بـالبتة بالاعتبار الخاص الذي هو القياس. ولا يقال: ذلك المفهوم المشترك لا يمكن إدخاله في الوجود إلا بواسطة إدخال أحد أنواعه، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فكان إدخال أحد أنواعه في الوجود واجباً، ثم ليس القول بوجوب البعض أولى من القول بوجوبباقي، فوجب حمله على إيجاب الكل، وهو المطلوب، لأننا نقول: لما ثبت أن حمله على إيجاب نوع واحد من أنواعه واجب، فنقول: هاهنا نوع واحد لا بد من إيجابه، لأنه تعالى قال ﴿يُخْرِجُونَ بِيُوتِهِمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِيَ الْمُؤْمِنِينَ فَاغْتَرِبُوا يَا أُولَئِكَ الْأَبْصَارُ﴾<sup>٧١٦</sup>، وهذه الآية لا بد وأن تدل على وجوب الاعتبار في تلك الصورة، فكان صرف الآية إلى هذا النوع واجباً، وإذا صرفنا إليه يكفي ذلك في الخروج عن عهدة الأمر بالاعتبار، فلم يبق فيها البتة دلالة على إيجاب القياس الشرعي.

الحججة الثانية ما روي في قصة معاذ رضي الله عنه أنه قال: أجهد رأيي، فقصوه رسول الله صلى الله عليه وسلم. ولقائل أن يقول: أطلق الحديثون على أن هذا الخبر مرسلاً، وقد دللتكم على أن المراسيل ليست بحجة. ثم نقول: لم لا يجوز أن يحمل ذلك على الاجتهاد في أمور أخرى سوى القياس؟ فال الأول الاجتهاد في تركيب النصوص، مثل قولنا في المبتوة أنها ليست زوجة له، لأنها لو كانت زوجة له، لكن إذا ماتت، وجب أن يرث الرجل منها النصف لقوله تعالى ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ﴾<sup>٧١٧</sup>، وبالاتفاق لا يرث الرجل منها، فلم يكن الرجل زوجاً ولم يكن هي زوجة له. فوجب أن لا يحصل لها الميراث منه لقوله تعالى ﴿وَلَهُنَّ الرُّبُغُ مِمَّا تَرَكُمْ﴾<sup>٧١٨</sup>. أثبتت الربع للزوجة، فصرف شيء منه إلى غير الزوجة ترك للنص. ومعلوم أن مثل هذا الاجتهاد في غاية الحسن، ويكون معنى: أجهد رأيي، في تركيبات النصوص وفي إدخال الخصوص تحت العمومات.

والثاني، يجب أن يكون المراد إدخال الحكم تحت البراءة الأصلية، وإنما سهانه بالاجتهاد لوجهين، الأول أنه ما لم يجتهد في طلب النصوص حتى يغلب على ظنه عدّها فإنه لا يجوز له التمسك بالبراءة الأصلية. والثاني أنه قد يتعارض أصلان كما إذا لف إنسان في ثوب، ثم قده نصفين، فهذا قد تعارض فيه أصلان، لأن الأصل بقاء الحياة، فيكون القصاص واجباً عليه. وأيضاً، الأصل براءة الذمة وعدم وجوب القصاص، فهذا لا بد من ترجيح أحد الأصلين.

الحججة الثالثة: إن بعض الصحابة عمل بالقياس وسكت الباقون عن الإنكار، وذلك يوجب الإجماع.

<sup>٧١٦</sup> سورة الحشر (٥٩): ٢.

<sup>٧١٧</sup> سورة النساء (٤): ١٢.

<sup>٧١٨</sup> سورة النساء (٤): ١٢.

الحججة الرابعة: إن العمل بالقياس يوجب دفع الضرر المظنون، فيكون حجة، وقد سبق الاعتراض على هذين الوجهين في باب أخبار الآhad.

الحججة الخامسة: إن الأحكام غير متناهية والمصوص متناهية، وإثبات ما لا نهاية له بالمتناهي مجال، فلا بد من طريق آخر سوى النصوص، وهو القياس. ولقول أن يقول: لم لا يجوز أن يقال: كل ما وقع النص عليه، فقد ثبت الحكم فيه، وما لم يحصل النص فيه، لم يكن الله تعالى فيه على العبد تكليف، بل دخل تحت البراءة الأصلية. لا ترى أن السلطان إذا أرسل أميراً إلى بلدة، فإن الأمير يقول: كل تكاليفك على وعلى أهل تلك البلدة. فإذا ذكر السلطان أنواعاً من التكاليف، وقال: هذا تمام التكاليف عليك وعلى أهل بلدتك، فإيمان إذا أتوا بذلك التكاليف، كانوا مطعدين سامعين، ولا يكون لذلك السلطان عليهم في غيرها شيء من التكاليف. فكذلك هنا، سلطان الموجودات أرسل محمدأ صلى الله عليه وسلم بالرسالة إلى هذا العالم وذكر أنواعاً من التكاليف، ثم بين أن تلك التكاليف تمام التكاليف حيث قال ﴿الَّيْوَمَ أَكْلَمْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَأَنْفَثْتُ عَلَيْكُمْ نَفْقَهِ﴾<sup>٢١٩</sup> فوجب أن لا يبقى بعدها تكليف آخر للبنته، فكان كل ما سواه داخلأ تحت البراءة الأصلية.

الحججة السادسة: إن الشافعي رضي الله عنه قاس الاجتهاد في طلب الأحكام الشرعية على الاجتهاد في طلب القبلة، وهذا بعيد، لأنه إثبات القياس بالقياس.

احتاج المذكورون للقياس بوجوه، الحجة الأولى: إن القياس مبني على مقدمتين، إحداهما أن الحكم في محل الوفاق معمل بالصفة الفلاحية، الثانية أن الصفة الفلاحية حاصلة في محل النزاع، فهاتان المقدمتان إن كانتا قطعتين، فهذا القياس لا نزاع في كونه حجة، وإن كانتا غير قطعتين، أو كانت إحداهما غير قطعية، كانت النتيجة غير قطعية، لأن الفرع لا يكون أقوى من الأصل، وكل ما لا يكون قطعياً كان ظنياً، لأن الظن في مقابلة اليقين. قال الله تعالى حكاية عن قوم ﴿إِنَّ نَّطَّنَ إِلَّا ظَنَّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيقِنِينَ﴾<sup>٢٢٠</sup>، فعل الظن في مقابلة اليقين. وإذا كان الحكم المثبت بالقياس ليس يقيناً، ثبت كونه ظنياً، فثبت أن القياس لا يفيد إلا الظن، والظن لا يجوز العمل به لقوله تعالى ﴿إِنَّ الْظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنْ

<sup>٢١٩</sup> سورة المائدة (٥): ٣.

<sup>٢٢٠</sup> سورة الجاثية (٤٥): ٣٢.

الْحَقُّ شِئْنَاهُ<sup>٧٢١</sup> ولقوله تعالى في ذم الكفار **هُنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظُّلْمَ وَإِنْ هُنْ إِلَّا يَخْرُصُونَ**<sup>٧٢٢</sup> وقال تعالى **وَوَتَطْئُونَ بِاللَّهِ الظُّلْمُونَ**<sup>٧٢٣</sup> ، والآيات الدالة على ذم الظن كثيرة. وأيضاً، فإنه تعالى نهى عن الحكم بغير العلم فقال **لَا تَشْتَهِنَ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**<sup>٧٢٤</sup> وقال جل جلاله **وَأَنْ تَهُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ**<sup>٧٢٥</sup> وقال تعالى مخاطبا اليهود **لَا تَخْدُمُ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدَنَا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَهُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ**<sup>٧٢٦</sup> فثبت أن القياس لا يفيد إلا الظن، والعمل بالظن غير جائز. ثم نقول: عدلنا عن هذا الدليل في صور كثيرة، إدانتها الاكتفاء بالظن في فتوى المفتين، ثانية في الشهادات، ثالثة في تقويم المخالفات وأروش الجنایات، رابعاً في طلب القبلة، خامسها في ركوب البحر عند ظن السلامة، وفي الإقدام على العلاجات عند ظن السلامة، إلا أن الفرق بين هذه الصور وبين محل النزاع ظاهر، لأن الأحكام التي اكتفينا فيها بالظنون في هذه الصور أحكام جزئية متعلقة بأشخاص معينة في أوقات معينة، وكان التنصيص عليها متعدراً، فوجوب الاكتفاء فيها بالظن، بخلاف الأحكام التي يراد إثباتها بالأقىسة، فإنها أحكام كلية مضبوطة، فيمكن إثباتها بالنصوص، فظهور الفرق.

الحججة الثانية أن نقول: الحكم بمقتضى القياس حكم بغير ما أنزل الله تعالى، فوجب أن لا يجوز. بيان الأول أن ذلك الحكم لو كان حكماً بما أنزل الله، لكن تاركه تاركاً للحكم بما أنزل الله، فيلزم الكفر لقوله تعالى **لَمْ يَحْمُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ**<sup>٧٢٧</sup> ، وبالإجماع لم يحصل هنا. فوجوب القطع بأن ذلك الحكم ما كان حكماً بما أنزل الله تعالى. وإذا ثبتت هذا، فنقول: الحكم بالقياس حكم بغير ما أنزل الله تعالى، والحكم بغير ما أنزل الله تعالى يكون غير حكم بما أنزل الله. فينتدأ يدخل تحت قوله تعالى **وَتَطْئُونَ بِاللَّهِ الظُّلْمُونَ**. ونقول: القول بالتكفير متعدرا بالإجماع، إلا أنها قد دللت على أنه إذا نسخ الوجوب يبقى الحوار، فها هنا لما تعدد التكثير وجوب أن يبقى الخطأ والجر والمنع منه.

الحججة الثالثة النصوص وافية ببيان الأحكام، ومتي كان الأمر كذلك كان القول بالقياس باطلأ. بيان الأول أن الحكم لا يخلو إما أن يكون منشأ للمصلحة الحاصلة أو للمفسدة الحاصلة، أو كان مشتملاً

<sup>٧٢١</sup> سورة يونس (١٠): ٣٦

<sup>٧٢٢</sup> سورة الأنعام (٦): ١١٦

<sup>٧٢٣</sup> سورة الأحزاب (٣٣): ١٠

<sup>٧٢٤</sup> سورة الإسراء (١٧): ٣٦

<sup>٧٢٥</sup> سورة البقرة (٢): ١٦٩

<sup>٧٢٦</sup> سورة البقرة (٢): ٨٠

<sup>٧٢٧</sup> سورة المائدة (٥): ٤٤

عليها، أو كان حالياً عنها. أما الأول، وهو أن يكون منشأً للمصلحة الحاصلة، فقتضاه الإذن. وأما الثاني، وهو أن يكون منشأً للمفسدة الحاصلة فقتضاه الحرمة لوحين، أحدهما الإقدام على المفسدة قبح، فوجب أن يكون ممouاً منه، الثاني أنه ليس في تحصيله مصلحة، فوجب أن يكون عيناً. والدليل على الأول النصوص والمعقول. أما النصوص فكثيرة، أحدها <sup>لَا يريدُ اللَّهُ لِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يريدُ لَكُمُ الْعُسْرَ</sup><sup>٧٢٨</sup> <sup>٧٢٩</sup> ، ثالثها <sup>أَجَلٌ لَكُمُ الطَّيَّبَاتُ</sup><sup>٧٣٠</sup> ، رابعها <sup>فَقُلْ مَنْ حَرَمَ اللَّهُ الَّتِي أَخْرَجَ لِعْبَادَهُ وَالظَّنِّ بَاتِ مِنَ الرِّزْقِ</sup><sup>٧٣١</sup> ، خامسها قوله تعالى <sup>وَلَا يَرَأُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلَا يَلِكَ خَلْقَهُنَّ</sup><sup>٧٣٢</sup> ، قوله «ذلك» عوده إلى أقرب المذكرات، وهو قوله <sup>مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ</sup><sup>٧٣٣</sup>. سادسها قوله عليه السلام: لا ضرر ولا ضرار في الإسلام. سابعها قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى: سبقت رحمتي غضبي، والمراد بالسبق الكترة، لأنه ثبت أن صفات الله تعالى ليست محدثة. ثامنها قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى: خلقتم لtribوا علي، لا لأربع عليكم. أما المعمول، فهو أن الله تعالى رحيم جواد، فإذا فرضنا فعلاً كان مصلحة من جميع الوجوه، والله تعالى متعال عن جميع المنافع والمصار، كان المنع منه بخلاف ذلك على الله تعالى محلاً. أما القسم الثالث، وهو أن يكون ذلك الفعل مشتملاً عليها، فقوله: هذا القسم على ثلاثة أقسام، لأنه إما أن تكون المصلحة راجحة أو المفسدة راجحة أو يتعادلان. فإن كانت المصلحة راجحة وجب الإذن لوحين، الأول أن تقابل المثل بالمثل، فيبيقى التذر الزائد مصلحة مخضة خالية عن المعارض، ومقتضاه الإذن. الثاني أنا لو منعنا منه لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو محال. وإن كانت المفسدة راجحة وجب المنع لغير الدليلين المذكورين، وأما إن تعادلا، تساقطا، فوجب بقاء ما كان على ما كان. أما القسم الرابع، وهو أن يكون خالياً عن المصلحة والمفسدة جائعاً، فيحيى لم يوجد التعارض، فوجب بقاء ما كان على ما كان. ثبتت بهذا التقسيم أن القرآن والعقل وافقاً ببيان جميع أقسام التكاليف إلى الأبد، إلا أن هاهنا بحثاً آخر وهو أن في بعض الواقع جاءت النصوص الدالة على أحكام تلك الواقع على سبيل التفضيل، فأينا وجدنا مثل هذا النص، قدمناه على الطريق الأول لما ثبت أنه يجب تقديم الخاص على العام. إذا عرفت هذا فنقول: الحكم المثبت بالقياس إن كان وارداً على وفق القرآن، ففي القرآن غنية

<sup>٧٢٨</sup> سورة البقرة (٢): ١٨٥.<sup>٧٢٩</sup> سورة الحج (٢٢): ٧٨.<sup>٧٣٠</sup> سورة المائدة (٥): ٤.<sup>٧٣١</sup> سورة الأعراف (٧): ٣٢.<sup>٧٣٢</sup> سورة هود (١١): ١١٨-١١٩.

عنه. وإن كان وارداً خلاف القرآن كان باطلأ، لأن القرآن أقوى من القياس، والضعف لغو عند قيام القوى.

الحججة الرابعة، قوله عليه السلام: ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، أعظمهم فتنة على أمتي أقوام يقيّون الأمور برأيهم فضلوا وأضلوا. فإن قيل: هذا خبر واحد، فلا يفيد إلا الظن والمسألة يقينية، قلنا: الدلائل التي ذكرتُوها في جانب الإثبات أضعف بكثير من هذا الدليل. وأيضاً، هب أنه خبر واحد، إلا أنه يفيد أن العلم بالقياس يوجب حصول الضرر، فوجب أن يكون ترك العمل به واجباً لغير ما ذكرتُوه من أن الظن الراجح واجب العمل به.

الحججة الخامسة: إن القياس لو كان حجة لكان كالثابت المطلق لرسول الله صلى الله عليه وسلم في بيان المكلفين إلى يوم القيمة. فلو كان كذلك لكان القول بإثباته من الأصول المهمة في الدين ومن الواقع العظيم. ولو كان كذلك لبين الرسول صلى الله عليه وسلم أنه حجة بياناً شافياً قاطعاً للغمد. وحيث لم يوجد ذلك، علمنا أنه باطل. وهذا هو الدليل الذي عول عليه الجمهور في بطلان قول الروافض في إثبات النص على إمامية علي رضي الله عنه، حيث قالوا: إن النص عليه لو صعّ لبلغ في الشهرة إلى حد التواتر لكونه من الواقع العظيم، فكذلك نقول: لو كان القياس حجة في الشعري، لكان التنصيص على كونه حجة بالغاً إلى حد التواتر لكونه من الواقع العظيم.

الحججة السادسة، القول بالقياس يتوقف على تعليل أحكام الله تعالى، وهذا باطل، فذلك باطل. بيان الأول أنا نقول في القياس: الحكم هناك ثبت للمعنى الفلاقي، وذلك المعنى قائم هاهنا، فيلزم حصول ذلك الحكم هاهنا، فنقول: الحكم هناك ثبت للمعنى الفلاقي، قول بتعليل الحكم. فإن قالوا: لم لا يجوز أن يكون المراد من التعليل التعريف؟ قلنا: هذا باطل، لأن طلب علة الحكم فرع عن حصول معرفة الحكم أولاً، فإذا كان كذلك امتنع جعل ذلك الوصف معرفاً له لامتناع تعريف المعرف وتحصيل الماصل. وإنما قلنا أن تعليل أحكام الله تعالى محال لوجوه، الأول أن أكثر أحكامه سبحانه وتعالى خالية عن رعاية المصلحة، وذلك لأنه تعالى أوجب الإيمان على الكفار والطاعات على الفساق، مع أنه تعالى كان عالماً بأنهم لا يؤمنون ولا يطيعون، وقد ذكرنا أن الأمر بالإيمان وبالطاعة حال حصول العلم بعدم الإيمان تكليف بالجمع بين الصدرين، وذلك محال. فثبتت أنه لا فائدة في تلك الأوامر إلا إلهاق المضار بهم، وذلك يدل على أن أكثر تكاليف الله تعالى خالية عن رعاية مصالح العباد. الثاني أن العالم محدث، فاختصاص حدوه بالوقت المعين إما أن يكون لاشتمال ذلك الوقت على خصوصية لأجلها استحق اختصاصه بالحدث في ذلك الوقت المعين بمحدود العلم فيه بعينه أو لم يكن كذلك. فإن كان الأول، عاد التقسيم في اختصاص ذلك الحدث بتلك الخاصية، وإن كان الثاني، فيئنذاك يجوز أن يكون ذلك

الوقت يوجب بذاته حصول تلك الخاصية المعينة، فحينئذ يمتنع الاستدلال بحدوث الحوادث على وجود الفاعل لاحتلال أن يكون المؤثر فيه هو ذلك الوقت بعينه. فإن كان اختصاص ذلك الوقت بتلك الخاصية لأجل اختصاصه بخاصية أخرى لزم التسلسل وهو محال. وإن كان اختصاص ذلك الوقت بحدوث العالم فيه ليس لغرض ولا لعلة كان توفيق أفعال الله تعالى وأحكامه على العلل باطلًا. الثالث أن كل من فعل فعلًا لغرض كان حصول ذلك الغرض له أولى من عدم حصوله، فيكون ناقصاً بذاته مستكملاً بغيره، وهو محال في حق الله تعالى. فإن قالوا: غرض الله تعالى عود النفع إلى العبد، فنقول: عود النفع إلى العبد، إن كان أولى بالنسبة إلى الله من عدم نفعه إليه، فقد عاد حديث الاستكمال، وإن لم يكن أولى، فقد بطل التعليل بالغرض.

الرابع أنه تعالى لو فعل لغرض، لكن ذلك إما أن يكون قدِيماً أو حادثاً. فإن كان حادثاً كان فعله لغرض آخر ولم التسلسل، وإن كان قدِيماً لزم من قدمه قدم الفعل، وهو محال. الخامس: سؤال أبي الحسن الأشعري، إنه سأله أستاذه أبو علي الجبائي عن ثلاثة أخوة، أحدهم كان مؤمناً برآءة قبياً، والثاني كان كافراً شقياً، والثالث كان صغيراً. ماتوا كلهم على ذلك، فكيف حالهم؟ فقال الجبائي: أما الزاهد ففي الدرجات، وأما الكافر ففي الدرجات، وأما الصغير فمن أهل السلامة. فقال أبو الحسن: إن أراد الصغير أن يذهب ويصل إلى درجات الزاهد، هل يؤذن له فيه؟ قال الجبائي: لا، لأنه يقال له: إن أخاك إنما وصل إلى تلك الدرجات بسبب طاعته الكثيرة، وليس لك تلك الطاعات. فقال أبو الحسن الأشعري: فإن قال ذلك الصغير: التقصير ليس مني، لأنك ما أبقيتني، وما أقدرتي على الطاعة. فقال الجبائي: يقول الله تعالى له: كنت أعلم أنك، لو بقيت، لشقيت ولصرت مستحقة للعقاب الأليم، فراعيت مصلحتك. فقال أبو الحسن: فلو قال الأخ الكافر: يا إله العالمين، كما علمت حاله، فقد علمت حالى، فلم راعيَت مصلحته دوني؟ فانقطع الجبائي.

هذه المناظرة دالة على أنه تبارك وتعالى يختص برحمته من يشاء ويختص بعذابه من يشاء، وأن أفعاله غير معللة بشيء من الأغراض. ولنا كتاب مفرد في مسألة القياس، فمن أراد الاستقصاء فيه رجع إليه، ولا بأس بأن نذكر بعد هذا بعض ثمار تاريخ القياس.

[الكتابي:]

قال: فإن أكثر أحكام الله تعالى خالية عن رعاية<sup>٧٣٣</sup> المصالح، إلى آخره.

قلنا: المطلوب من ذكر هذه الحجة إما إثبات أن كل واحد من أحكام الله تعالى غير معمل، أو إثبات أن بعض أحكام الله تعالى غير معمل. فإن كان الأول، فعدم ثبوته لهذه الحجة ظاهر، وإن كان الثاني، فكذلك لأن هذه الحجة تدل على أن بعض أحكام الله تعالى غير معمل بمصالح العباد، ولا يلزم من عدم تعليمه بمصالح العباد عدم تعليمه بالمصالح، لأن نفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم، فيجوز أن يكون معللاً بمصلحة أخرى نحن لا نطلع عليها.

قال في الوجه الثاني: وإن كان اختصاص ذلك الوقت بوقوع حدوث العالم فيه ليس لغرض ولا لعنة كان توقف أفعال الله تعالى وأحكامه على العلل باطلأ.

قلنا: تدعى أن هذا أحد شقّي الترديد، أو تدعى أن هذا لازم له؟ إن ادعيت الأول، فبطلانه ظاهر، لأن عين أحد الشقين هو نفيض الشق الآخر الذي هو حدوث العالم في الوقت المعين، لاشتمال ذلك الوقت على خصوصية لأجلها استحق اختصاصه بحدوث العالم فيه، فيكون نفيضه ليس حدوث العالم في الوقت المعين لكننا وكذا. وإن ادعيت أن هذا لازم، فمن نوع فإنه لا يلزم من عدم حدوث العالم في الوقت المعين لأجل خاصية اشتمل عليها لوقت حدوثه لا لغرض وعلة، لأنه لا يلزم من نفي غرض وعلة معينة نفي جميع الأغراض والعلل.

قال: الله تعالى لو فعل فعلًا لغرض لكان ذلك الغرض إما قدّيماً أو حادثاً، إلى آخره.

قلنا: لم لا يجوز أن يكون حادثاً؟

قوله: كان فعله لغرض آخر ولزم التسلسل؟

قلنا: مسلم، ولم قلتم بأن مثل هذا التسلسل محال، فإن هذا عين مذهبنا، ونحقيقه أن إرادة الله تعالى قدّيمة وتعلقاتها حادثة، وقبل كل تعلق تعلق إلى غير النهاية، ومثل هذه اللانهاية جائزة لكونها في الأمور العدمية، إذ التعلقات أمور عدمية.

[ابن كونه:]

قال على قول الإمام<sup>٧٣٤</sup> في باب التفاس أن أكثر أحكام الله تعالى خالية عن رعاية المصالح في أثناء اغترابه على ما استدل به على ذلك ما حكايته: ولا يلزم من عدم تعليمه بمصالح العباد عدم تعليمه بالصالح، لأن تقي الأخص لا يستلزم تقي الأعم، فيجوز أن يكون معللاً بمصلحة أخرى نحن لا نطلع عليها.<sup>٧٣٥</sup>

أقول: تلك المصلحة<sup>٧٣٦</sup> إما أن تكون عائدة إلى الله تعالى<sup>٧٣٧</sup> أو إلى العباد، أعني مخلوقاته، والقسمان باطلان. أما الأول فلتزره عن المنافع والمضار، تعالى عن ذلك علوًّا كبيراً، وأما الثاني فلما ذكر صاحب الكتاب والإشكال إنما يتوجه من هذا الوجه لو أن مراد صاحب الكتاب بمصالح<sup>٧٣٨</sup> العباد نوع البشر لا غير، ولا يدل ظاهر كلامه على ذلك. لا يقال: دليله يدل<sup>٧٣٩</sup> على التخصيص بنوع البشر، بل ولا مطلقاً بل في بعض الأمور والأحوال<sup>٧٤٠</sup>، فلا يستدل منه على عدم رعاية مصالح العباد على الإطلاق، لأننا نحيب أن مقصوده بيان عدم وجوب رعاية المصالح<sup>٧٤١</sup>، لا بيان وجوب عدمها، وبين الأمرين فرق ظاهر، ولو أن قصده بيان وجوب عدم رعايتها لم يقل في أول الوجه الأول أن أكثر أحكام<sup>٧٤٢</sup> الله تعالى خالية عن رعاية المصالح. فقوله «أكثر» - ولم يقل «كل» - يدل على أن مقصوده ما ذكرنا، فلا يتوجه هذا التشكيك.

قال في أثناء كلامه على قوله بعد ذلك: إن العالم محدث، فاختصاص حدوته بالوقت المعين<sup>٧٤٤</sup>، إما أن يكون لاشتمال ذلك الوقت على خصوصية لأجلها يستحق اختصاصه بمحدث العالم فيه بعينه،

<sup>٧٣٤</sup> الإمام: خير الدين، ج.

<sup>٧٣٥</sup> في أثناء اغترابه ... لا نطلع عليها: إلى آخره، ج.

<sup>٧٣٦</sup> المصلحة: المصالح، ج.

<sup>٧٣٧</sup> تعالى: :-، ج.

<sup>٧٣٨</sup> بمصالح: إضافة في هامش ج.

<sup>٧٣٩</sup> يدل: :-، ب.

<sup>٧٤٠</sup> بل ولا مطلقاً بل في بعض الأمور والأحوال: كذا في ب وفي ج.

<sup>٧٤١</sup> على الإطلاق ... رعاية المصالح: إضافة في هامش ج.

<sup>٧٤٢</sup> لا بيان: لا بيان، ج.

<sup>٧٤٣</sup> أحكام: الأحكام، ب.

<sup>٧٤٤</sup> بالوقت المعين: بوقت معين، ب.

أو لم يكن كذلك، إلى قوله: وإن كان اختصاص ذلك الوقت بوقوع حدوث العالم فيه ليس لغرض ولا علة، كان توقف أفعال الله تعالى وأحكامه على العلل باطلًا، ما حكايته: وإن ادعيت أن هنا لازم له، فإنه لا يلزم من عدم حدوث العالم في الوقت المعين لأجل خاصية اشتغل عليها الوقت حدوثه لا لغرض وعلة، لأنه لا يلزم من نفي غرض وعلة معينة نفي جميع الأغراض والعلل<sup>٧٤٥</sup>.  
أقول: متى كان أحد الوقتين لا يميز عن الوقت الآخر تمييزاً<sup>٧٤٦</sup> أصلًا، كان نسبة الإحداث إلى أحد الوقتين كنسبته<sup>٧٤٧</sup> إلى الآخر، فلم يكن في تخصيصه بأحددهما فائدة ولا غرض. ويلزم من عدم الغرض في التخصيص أن لا تكون أفعال الله تعالى وأحكامه موقوفة على العلل، لا بمعنى وجوب عدم توقفها عليه، بل بمعنى عدم ذلك الوجوب كما سبق. ودل عليه<sup>٧٤٨</sup> أيضًا كلام صاحب الكتاب هاهنا<sup>٧٤٩</sup> في قوله: كان توقف أفعاله تعالى وأحكامه على العلل<sup>٧٥٠</sup> [باطلًا]، وعلى ذلك تبني الحجة المحكمة في أن القياس ليس بمحنة. والإمام المعرض تكلم بناء على أنها مبنية على القول بوجوب عدم توقف أفعاله تعالى<sup>٧٥١</sup> على<sup>٧٥٢</sup> الأغراض والعلل.

[الرازي]:

### المسألة الثالثة

في بيان الطرق الدالة على أن الحكم في الأصل معلل بكتنا، وهي كثيرة، الأول التنصيص على التعليل، وهو إما اللام كقوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ﴾<sup>٧٥٤</sup> وقوله تعالى ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكُ لِشُرُحَ الْأَنْسَ منَ الظُّلْمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾<sup>٧٥٥</sup>، وإما بالباء، كقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهُمْ شَاءُوا اللَّهُ

<sup>٧٤٥</sup> إما أن يكون لاشتمال ... الأغراض والعلل: إلى آخره، ج.

<sup>٧٤٦</sup> تمييزاً: تمييز، ب.

<sup>٧٤٧</sup> كسبتها: كسبتها، ب.

<sup>٧٤٨</sup> عليه: عليها، ج.

<sup>٧٤٩</sup> هاهنا: وهما، ج.

<sup>٧٥٠</sup> أفعاله: + الله، ج.

<sup>٧٥١</sup> العلل: + باطلقة، ج.

<sup>٧٥٢</sup> تعالى: + بـ، بـ.

<sup>٧٥٣</sup> على: عن، ج.

وَرَسُولَهُ<sup>٧٥٦</sup>. الثاني الإمام، وفيه وجوه كثيرة، أحسنها أن يقال: إن ذكر الحكم عقيب الوصف المناسب مشعر بالعلية. والدليل عليه أنه إذا قال القائل: أكروما الجهل وأهينوا العلماء، استتبّعه كل أحد، فإما أن يفيده هذا الكلام أن هذا القائل جعل الجهل علة للأكرام، والعلم علة للإهانة، أو لا يفيده هذا التعليل، والثاني باطل، وإلا لزم أن لا يقي هذا القبح القبيح، لأن ثبوت الإكراه مع الجهل لعنة سوى الجهل جائز، وثبتت الإهانة مع العلم لعنة سوى العلم جائز، فثبتت أنه يفيض التعليل، وهو المطلوب.

الثالث المناسبة، ومعناها على ثلاث مقدمات، أولها، وهو أقواها، أنه ثبت أن أفعال الله تعالى وأحكامه معللة بالمصالح، والكلام فيها ما سبق. ثانها أن هذا الوجه المعين مشتمل على المصلحة الفلاحية. ثالثها أن العلم بأن أفعال الله تعالى وأحكامه معللة بالمصالح، مع العلم بأن هذا الفعل اشتمل على هذه المصلحة من هذا الوجه، يفيض الظن بأن ذلك الحكم معلم بهذه المصلحة، ولأن غير هذه المصلحة كان معدوماً، والأصل بقاوه على العدم. فوجب أن يقي معللاً بهذا الوصف. وإذا ثبت هنا الأصل، فنقول: إن أهل هذا الزمان يعبرون عن هذا المعنى بعبارة التلازم، مثله لو كان كثيراً ناقضاً لل موضوع لكن قليلاً ناقضاً، لأن خروج النجاسة يوجب انتقاد الموضوع. وما لم يكن القليل ناقضاً له وجب أن لا يكون الكثير ناقضاً له. وأقول: أقوى من هذا الكلام أن يقال: القول بانتقاد الموضوع بخروج القيء يفضي إلى مخالفة الدليل، فوجب أن لا يثبت. بيان الأول أن بتقدير انتقاد الموضوع بخروج القيء، إما أن لا يكون كونه خارجاً بحسباً علة لانتقاد الموضوع، وإما أن يكون. والأول باطل، لأن المناسبة مع الافتراض يدللان على العلية، وقد حصل في هذا المعنى، فلو لم يكن هذا المعنى علة، لزم تخلف الدليل عن المدلول، وهو باطل. ولا يجوز أن يكون علة، لأنه حصل في القيء. فعدم الانتقاد به يوجب تخلف المدلول، وهو باطل.

الطريق الرابع الدوران، وهو أن هذا الحكم دار مع هذا الوصف وجوداً وعدماً. والدوران يفيض ظن العلية بدليل أن العقلاء أطبقوا على أن التجربة تفيد ظن الغلبة، ولا معنى للتجربة إلا مشاهدة هذه المقارنة وجوداً وعدماً. وأعلم أن الدوران قد يكون في صورة واحدة، مثل أن عصير العنبر قبل أن يصير حمراً كان حلاً، فلما صار حمراً صار حراماً، فلما زالت الحمرية وصار خلاً صار حلاً مرة أخرى. وقد يكون في صورتين، كقول الحفيفي في زكاة الحلي: كون الذهب جواهر الأمان موجب

<sup>٧٥٦</sup> سورة الناريات (٥١): ٥٦

<sup>٧٥٥</sup> سورة ل Ibrahim (١٤): ١.

<sup>٧٥٦</sup> سورة الأنفال (٨): ١٣.

بوجوب الركأة، بدليل أن التبر لما حصل في ذلك الجوهر وجبت الركأة فيه، وسائر الأشياء كالكتاب والعبد، لم يحصل ذلك، لم تجب الركأة. ومن الناس من قال: الدوران لا يفيد العلية، وذلك لأن علم الله متعلق بمعلومات لا نهاية لها، فالعلم مع المعلوم، كل واحد منها دائرة مع الآخر وجوداً وعدماً، مع أنه يمكن كون كل واحد منها علة للآخر. أما العلم، فلا يكون علة للمعلوم، لأن العلم تابع للمعلوم، وتابع الشيء لا يكون مؤثراً في الشيء. أما المعلوم فلأنه محدث، وعلم الله تعالى قديم، والمحدث لا يكون علة للقديم.

النوع الثاني من القياس، قياس الشبه. مثاله أن العبد المقتول خطأً يشبه الأحرار في كونه عاقلاً مكلفاً، ومقتضى قتله من هذا الاعتبار وجوب الديمة، وبshire الأموال من حيث يباع ويشتري، ومقتضى قتله من هذا الاعتبار وجوب القيمة، إلا أنها رأينا أن الشارع أجرى فيه أحكام الأموال أكثر مما أجرى فيه أحكام الغوس، والكلة دليل الغلبة، فيغلب على الطعن أن إلهاقة بالأموال أولى.

#### المسألة الرابعة في الطرق الدالة على أن الوصف لا يصلح لعلية وهي كثيرة

الأول عدم التأثير، فإنه إذا حصل في المحل ما علم كونه موجباً للحكم، كان ذلك دليلاً على امتناع إسناده إلى وصف سواه. الثاني النقض، وهو أن يوجد ذلك الوصف في بعض الصور مع عدم الحكم. قال بعضهم: إن هذا يقبح في كونه علة، وهو قول المنكرين لتخصيص العلة. وقال الآخرون: إنه لا يقبح في كون الوصف علة، إلا بشرط أن يوجد هناك ما يصلح جعله مانعاً من الحكم. وقال القائل الثالث: إنه لا يقبح أصلاً، سواء حصل هناك ما يصلح جعله مانعاً من الحكم أو لم يحصل.

حججة القائل الأول وجوهه، الأول أن كون ذلك الوصف مؤثراً في الحكم، إما أن يكون من حيث هو هو من غير أن يعتبر في حصول التأثير قيد سواه، أو لا بد مع ذلك الوصف من قيد آخر. فإن كان الأول وجب أن يقال: إنه متى حصل ذلك الوصف، فقد حصل ذلك الحكم. فكان يجب أن يمتنع ما عدا ذلك الوصف عن ذلك الحكم. وإن توافق تأثير ذلك الوصف في ذلك الحكم على انتظام قيد آخر إليه، كان المؤثر هو ذلك الوصف مع ذلك القيد، وذلك يقبح في قولنا: إن ذلك الوصف هو العلة. فإن قالوا: إن ذلك القيد قد يكون عدماً، فكيف يمكن جعله جزءاً من العلة؟ فنقول: ذلك العدم يدل على حصول قيد وجودي ليضاف إلى الوصف الأول، حتى يكون مجموعها مؤثراً في الحكم.

الحججة الثانية: إن هذا الوصف حصل في محل الوفاق مع الحكم، والمعية تدل على العلية. وحصل في صورة النقض مع عدم الحكم، وذلك يقبح في العلية، فلم يكن الاستدلال بحصول تلك المعية على

حصول العلية أولى من الاستدلال بحصول هذا التخلف على القدر في العلية. ثم تأكّد هذا، فإن إحالة عدم الحكم على عدم المقتضي أولى من إحالته على المانع.

[الكاتي:]

قال: فإن قالوا: إن ذلك القيد قد يكون عديمًا، فكيف يمكن جعله جزءاً من العلة؟ قلتنا: هذا منع مع ذكر المستند، وهو أن يقال: لم قلتم بأن تأثير ذلك الوصف، إن توقف على انضمام قيد آخر إليه، كان المؤثر هو ذلك الوصف مع ذلك القيد؟ فإن ذلك القيد عندي عدم المانع، وهو لا يصلح أن يكون جزءاً من العلة، بل هو شرط للتأثير. ولا يلزم من شرطية الشيء كونه جزءاً من العلة. وإذا عرفت هذا، فاعلم أن ما ذكره في جواب هذا المنع غير تمام، لأن توجيهه أن يقال: ذلك القيد، إن كان وجودياً فقد حصل الغرض، وإن كان عديمياً فهو يدل على أمر وجودي يصير هو مع الوصف علة للحكم. فنقول: لا نسلم استلزماته للقيود الوجودي، فإنه لا يلزم من حصول كل عدم حصول قيد وجودي. لم قلتم بأنه ليس كذلك؟ لا بد له من دليل.

والحق في هذه المسألة أن يقال: إن المراد بالعلة إن كان هو العلة التامة، أعني جميع ما يتوقف عليه الحكم، كان حصولها مع عدم الحكم قادحاً في عليتها<sup>٧٥٧</sup> له، والعلم به بديهي غني عن البرهان. وإن كان المراد بها نفس الحاجة إليه، كان حصولها بدون الحكم ليس قادحاً في عليتها<sup>٧٥٨</sup> للحكم. وما ذكره من الدليل لا يبطل ذلك، لأنه لا يلزم من توقف التأثير على غيرها أن لا تكون هي محتاجة إليها، فإن جميع أجزاء العلة المركبة بهذه المثابة مع أنها محتاجة إليها.

[الرازي:]

#### المسألة الخامسة

التعليل بالمصلحة والمفسدة لا يجوز، خلافاً لقوم. لنا أنه لو صع التعليل بالمصلحة، لامتنع التعليل بالوصف المشتمل على المصلحة، وبالإجماع هذا جائز فذاك باطل. بيان الملازمة أن التعليل بالوصف

<sup>٧٥٧</sup>عليتها: عليها، أ.

<sup>٧٥٨</sup>عليتها: عليها، أ.

إنما جاز لاشتماله على الحكمة، والحكمة هي الأصل في هذه العلية، والوصف هو الفرع، ومتى كان التعليل بالأصل يمكن أن نفس ذلك التعليل بالفرع تطويلاً من غير فائدة، فوجب أن لا يجوز. ثبتت أن التعليل بالمصلحة، لو جاز، لما جاز التعليل بالوصف، ولما جاز هذا وجب أن لا يجوز ذلك.

[الكاتب:]

قال: لو صر التعليل بالمصلحة<sup>٧٥٩</sup>، لامتنع التعليل بالوصف المشتمل عليها، لأن الحكمة هي الأصل في هذه العلية<sup>٧٦٠</sup>.

قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو أمكننا الاطلاع على الحكمة. فإن قلت: لا يخلو إنما أن يمكن الاطلاع عليها أو لا يمكن، وأيًّا ما كان امتنع الدليل بها. أما إذا أمكن فلما بيناه، وأما إذا لم يمكن، فلأن التعليل بالشيء فرع على تصور ذلك الشيء في نفسه، فإذا لم يمكننا تصوره امتنع تعليل الحكم به، قلنا: لم قلتم بأنه إذا أمكن الاطلاع عليها امتنع التعليل بالوصف؟ وإنما يلزم ذلك إن لو لزم من إمكان<sup>٧٦١</sup> الاطلاع الاطلاع بالفعل، وعدم لزومه ظاهر.

<sup>٧٥٩</sup> بالمصلحة: + والمفسدة، أ.

<sup>٧٦٠</sup> العلية: العلة، أ.

<sup>٧٦١</sup> من إمكان: إضافة في هامش أ.

[الرازي:]

### المسألة السادسة

التعليل، إما أن يكون تعليلاً للوجود بالوجود أو للعدم بالعدم، وهما جائزان، وإما أن يكون تعليلاً للوجود بالعدم، وهو مثل أن نفلح حكماً وجودياً بقيد عدي وذلك لا يجوز، لأن قولنا «هذا علة» نفيض قولنا «ليس بعلة». وقولنا: ليس بعلة، قيد عدي، وقولنا: هذا علة، رافع له، ورفع العدم ثبوت، فكونه علة صفة ثابتة. فلو قلنا: العدم علة، لزم قيام الصفة الوجودية بالعدم الحاضر، وهو محال. وإنما أن يكون تعليلاً للعدم بالوجود، وهذا هو الذي يسميه الفقهاء بأنه تعليل بالمانع، وذلك لا يتوقف على بيان المقتضي عندها، خلافاً للجمهور.

لنا أن المقتضي للشيء والممانع منه متضادان، وتوقف وجود الشيء على وجود ضده محال، فوجب أن لا يتوقف وجود الممانع على وجود المقتضي، ثم نقول: لو سلمنا أن التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضي، لكن لا حاجة إلى ذكر دليل منفصل على وجود المقتضي، بل يمكن أن يقال: إن لم يكن المقتضي موجوداً في الفرع، وجب أن لا يكون الحكم ثابتاً فيه، وهو المطلوب. وإن كان المقتضي للحكم ثابتاً في الفرع، فهو إنما يثبت تحصيلاً للمصلحة المرتبة عليه، وهذا المعنى قائم في الأصل، فيلزم من ثبوت الحكم ثبوته في الفرع. وإذا ثبت ذلك، فقد صع جواز التعليل بالمانع.

[الكتابي:]

قال: لا يجوز تعليل الحكم الوجودي بالقيد العدي، لأن قولنا «علة» نفيض قولنا «ليس بعلة»، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم. لم قلتم بأن اللالعليّة إذا كانت عدمية كانت العلة ثبوتية؟

قوله: لأن رفع العدم ثبوت.

قلنا: لا نسلم. فإن اللالامتناع رافع للامتناع الذي هو عدم حاضر، وهو أيضاً عدي لما بينه في كتبه الكلامية والحكمة، فإن النفيضين جاز أن يكونا عدمين في الخارج، أو يدعى أنها ثابتة؟ بل الممتنع صدقهما وكذبها معاً. وتحقيق هذا الكلام أن يقال: لا يخلو إما أن تدعى أن العلية ثابتة في الخارج، أو تدعى أنها ثابتة في الذهن. فإن ادعت الأول فلا نسلم ذلك، وما ذكرتهو لا يقتضي ثبوتها في الخارج لجواز كون النفيضين عدمين في الخارج كما في المثال المذكور. وإن ادعت الثاني فسلم، ولا

<sup>٧٦٢</sup> حاجة إلى ما ذكرته من البرهان، فاللاعلية أيضاً ثابتة في الذهن، فإن التقىضين كما جاز عدمها في الخارج جاز ثبوتها في الذهن. ولكن لم قلت بأنه يلزم قيام الصفة الوجودية بالعدم المحس؟ وإنما يلزم ذلك إن لم يكن العدم ثابتاً في الذهن، وهو منوع.

أو نقول: إن أردتم بكون العلية رافعة لللاعلية أنها لا تصدقان على ذات واحدة، فلا نسلم أن رافع العدم على هذا التفسير يجب أن يكون موجوداً في الخارج، والقضاء قد مر. وإن أردتم به أن الذات الموصوفة باللاعلية في الخارج لو اتصفت بالعلية زال عنها اللاعلية بسبب طريان تلك الصفة الوجودية، فهو منوع. وإنما يلزم ذلك إن لم تتحقق في الخارج ذات هي موصوفة باللاعلية، فإن البرهان إنما قام على انتهاء المكانت إلى علة أولى، لا إلى معلول آخر.

فإن قلت: كل موجود في الخارج يصدق عليه أنه ليس بعلة لشيء، فيصدق أنه ليس بعلة، لأن صدق الأعم على الشيء يستلزم صدق الأعم عليه.

قلنا: لا نسلم أن قولنا: ليس بعلة لشيء، أخص من قولنا: ليس بعلة، بل هو أعم منه، لأن قولنا: علة لشيء، أخص من قولنا: علة، وسلب الأعم أعم من سلب الأعم. على أنا نقول: لو صح ما ذكرتم من الحجة لكن تعليل العدم بالعدم لا يجوز بعين هذا البرهان، وأنتم لا تقولون به. والحق في هذه المسألة أن يقال: إن المراد بالعلة، إن كان هو المعرف للحكم، فجاز أن يكون العدم علة للحكم الوجودي، إذ لا امتناع في تعريف الأمر الوجودي بالقييد العدي. وإن كان المراد بهما هو جميع ما يتوقف عليه الحكم، جاز أن يكون بعض أجزاء علة الحكم الوجودي عديماً، لأن وجود الشيء قد يمنع وجود المعلول من المؤثر، كوجود الجدار المانع من نزول السقف، ووجود الضد في الحل المانع من وجود الضد الآخر فيه.

وإذا كان وجوده مانعاً، كان المعلول متوقعاً على عدمه، فالعدم صار جزءاً من العلة التامة، ويكتفى أن يكون جميع أجزائها عديماً، لأن العدم المعطي الصرف استحال أن يكون علة للأمر الوجودي عديماً، لأن العدم لا يكون جزءاً من العلة المعطية للوجود، والعلم به أيضاً بدائي. وعند هذا التحقيق زال جميع الشبه الواقعية في هذه المسألة.

[ابن كونة:]

قال في أثناء الكلام على إبطال الإمام<sup>٧٦٣</sup> في المسألة السادسة من باب القياس لتعليل الحكم<sup>٧٦٤</sup> الوجودي بالقيد العدمي: فإن البرهان إنما قام على انتهاء الممكناة إلى علة أولى، لا إلى معلول آخر<sup>٧٦٥</sup>.

أقول: البرهان المعروف ببرهان التطبيق يدل على الانتهاء إلى علة أولى وإلى معلول آخر، وهو برهان آخر<sup>٧٦٧</sup> مشهور في الكتب<sup>٧٦٨</sup> الحكمة والكلامية، وصاحب الكتاب ذكره<sup>٧٦٩</sup> في أكثر كتبه. فكيف يجزم القول بأن البرهان ما قام على الانتهاء إلى المعلول هو آخر المعلولات؟

وهذا آخر ما سينجح لخاطري من التعاليق على السؤالات الموردة على الأصوليين من كتاب المعالم.<sup>٧٧٠</sup> والحمد لله وحده<sup>٧٧١</sup> والصلوة على أفضل الرسل<sup>٧٧١</sup> محمد وآلـه الطاهرين<sup>٧٧٢</sup>.

[الرازي:]

### المسألة السابعة

اختلاف الفقهاء في جواز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد والقياس. فنقول: قد بينا فيما تقدم أن القرآن واف بيـان جميع الأحكـام التي لا نـهاية لهاـ. فلو أنـ الفقهـاء اقتصرـوا عـلـيـهـ لـخـفـتـ المؤـونةـ وـسـهـلـ الـطـرـيقـ، إلاـ أـنـهـمـ قدـ ذـكـرـواـ مـسـائـلـتـيـنـ، إـحـدـاهـاـ تـخـصـيـصـ عـمـومـ الـقـرـآنـ بـخـبـرـ الـوـاحـدـ، ثـانـيـهـاـ تـخـصـيـصـهـ

<sup>٧٦٣</sup> الإمام: خير الدين، ج.

<sup>٧٦٤</sup> من: في، ب.

<sup>٧٦٥</sup> فإنـ البرـهـانـ ... مـعـلـولـ أـخـرـ: جـ.

<sup>٧٦٦</sup> عـلـةـ أـولـىـ: عـلـةـ الـأـولـىـ، بـ.

<sup>٧٦٧</sup> آخر: جـ.

<sup>٧٦٨</sup> الكتاب: كـتبـ، جـ.

<sup>٧٦٩</sup> ذـكـرـهـ: يـذـكـرـهـ، بـ.

<sup>٧٧٠</sup> والـحمدـ للـهـ وـحـدـهـ: والـحمدـ حـقـ حـمـدـهـ، جـ.

<sup>٧٧١</sup> أـفـضـلـ الرـسـلـ: خـبـرـ خـلـقـهـ، جـ.

<sup>٧٧٢</sup> الطـاهـرـيـنـ: + وـصـبـةـ ... (ـكـلـمـةـ لـاـ تـقـرـأـ)، جـ.

بالقياس. فلأجل هاتين المسالتين عظم الخطط وكثرت المذاهب وتشعبت الأقوال وقربت من أن تصير غير متناهية.

والختار عندها أنه يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد بشرط أن يكون سليماً عن المطاعن كلها. وأما تخصيصه بالقياس، فلا يجوز البتة. أما بيان أنه يجوز تخصيصه بخبر الواحد، فهو أنا بينما أن قوله تعالى ﴿إِنْ جَاءُكُمْ قَاسِيقٌ يَبْنَاءُونَ فَتَبَيَّنُوا﴾<sup>٧٧٣</sup> يقتضي تعليل من القبول بكونه فاسقاً، ولو كان كونه مختصاً لعموم القرآن مانعاً من قبوله، لما بقي لكون الآتي به فاسقاً أثراً في عدم القبول، لأن عند حصول العلة المستقلة للحكم لا يبقى لغيرها أثر فيه. إذا ثبت هذا، فنقول: الدليل يقتضي أن يكون خبر الواحد حجة مطلقاً، سواء عارضه الكتاب أو لم يعارضه، ولا شك أن القرآن حجة أيضاً مطلقاً. فإذا اجتمعا فيها دليلان متعارضان، فوجب أن يقدم الخاص على العام، لأننا لو رجحنا العام على الخاص، لكن ذلك إبطالاً للخاص بالكلية، ولو رجحنا الخاص على العام، لم يكن ذلك إبطالاً بالكلية، فكان هذا أولى.

[الكاتي:]

قال: بيان أنه يجوز تخصيص<sup>٧٧٤</sup> العموم من القرآن بخبر الواحد أنا بينما أن قوله تعالى ﴿إِنْ جَاءُكُمْ فَاسِيقٌ يَبْنَاءُونَ فَتَبَيَّنُوا﴾<sup>٧٧٥</sup> يقتضي من القبول لكونه فاسقاً. قلنا: قد سبق الاعتراض على هذا الدليل.

[الرازي:]

#### المسألة الثامنة

قال الأكثرون: تخصيص عموم القرآن بالقياس جائز. والختار عندها أنه لا يجوز. احتج المجوزون بوجين، أحدهما أن القياس وعموم القرآن دليلان متعارضان، وأحدهما أخص من الآخر، فوجب تقديم الخاص، وهو القياس، على العام. واعلم أن هذا ليس بشيء، لأننا حيث ذكرنا هذا الدليل في خبر الواحد، فإنما يصح ذلك لأننا بينما أن الآية تدل على أن خبر الواحد حجة مطلقاً، سواء عارضه

<sup>٧٧٣</sup> سورة المجترات (٤٩): ٦.

<sup>٧٧٤</sup> تخصيص، أ.

<sup>٧٧٥</sup> سورة المجترات (٤٩): ٦.

الكتاب أو لم يعارضه، فلا جرم تم الدليل. وأما في مسألة القياس، فلا نسلم أن الدليل يدل على أن القياس على جميع التقديرات حجة. وأما قوله سبحانه وتعالى **﴿فَاغْتِرُوهُمْ﴾** وقول معاذ: أجهد رأيي فقد بينا أنه لا يفيد العموم. وأما إجماع الصحابة فهو حكایة حال، وإنه لا يفيد العموم.

وقوله: القياس يقتضي دفع الضرر المظنون، فلا نسلم أنه إذا عارضه عموم القرآن فإن العمل به يقتضي دفع الضرر المظنون، بل العمل به يوجب حصول الضرر المظنون، لأن القرآن أقوى عند كل عاقل من القياس، فموافقة القرآن توجب دفع الضرر، ومخالفته توجب حصول الضرر، فثبتت أن الدلائل الدالة على صحة القياس لا تدل على كونه حجة البتة عندما يكون معارضًا للقرآن. وإذا ظهر الفرق الذي ذكرناه لم يمكن المستدل من أن يقول: إن عموم القرآن والقياس دليلان متعارضان وأحدهما أخص من الآخر، فنقدم الأخص على الأعم، لأنه لم يثبت بالدليل أن القياس بقي حجة عند معارضة القرآن، فظهر الفرق.

الحججة الثانية: إن الصحابة خصصوا عموم بعض الآيات بخبر الواحد وبالقياس، فيكون حجة، وقد عرفت ضعف هذا الدليل. ثم نقول هاهنا: إنكم كما ادعتم أن الصحابة أجمعوا على تحصيص تلك العمومات بتلك القياسات، فقد حصل هناك القياس مع الإجماع على تحصيص تلك العمومات بها، فهاهنا إذا حصلت تلك القياسات من غير حصول الإجماع على وجوب تحصيص العمومات بها، فقد ظهر الفرق العظيم، فكيف يمكن إجراء أحددهما مجرئ الآخر؟

ثم نقول: الذي يدل على أنه لا يجوز تحصيص عموم القرآن بالقياس وجوه، الأول أن قصة معاذ رضي الله عنه تدل على أن العمل بالقياس معلق بكلمة «إن» على عدم وجдан الكتاب والسنّة، لأن النبي عليه السلام قال: فإن لم تجد بستنة رسوله؟ قال: أجهد رأيي. والشرط المذكور في السؤال كالمذكور في الجواب، والمعلق على الشيء بكلمة «إن» عدم عند عدم ذلك الشيء، فوجب أن لا يجوز الاجتهاد عند وجدان الكتاب والسنّة.

الحججة الثانية: لو جاز تحصيص النص بالقياس لكن قول إبليس في قصة آدم عليه السلام **﴿هَآنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾**<sup>٧٧٧</sup> صحيحًا، لأنه تعالى أمر الملائكة بالسجود، وهو خطاب عام، وأن إبليس قال: هذا العموم أخصصه في حق نفسي بالقياس، لأن النار خير من الطين، لأن النار جوهر مشرق علوى لطيف مؤثر، والطين كثيف مظلم سفل متناثر، فتكون النار خيراً من الطين. والنار أصلى والطين أصل آدم، ومن كان أصله خيراً من أصل غيره كان هو خيراً منه نظراً إلى

<sup>٧٧٦</sup> سورة الحشر (٥٩): ٢.

<sup>٧٧٧</sup> سورة الأعراف (٧): ١٢.

هذه الجهة، اللهم إلا عند قيام المعارض. فمن ادعاه فعليه إثباته، فهذا قياس منتظم. وإن إبليس قد جعله مختصاً لعلوم الأمر بالسجود، فلو كان تخصيص النص بالقياس جائزًا لكان قول إبليس صواباً، ولم يستحق النزيم البتة. وحيث لم يكن كذلك، علمنا أن تخصيص النص بالقياس لا يجوز.

الحججة الثالثة: إن الله تعالى حكى عن الكفار أنهم قالوا **﴿إِنَّمَا الْبَيْنَ مِثْلُ الرِّبَابِ﴾**<sup>٧٧٨</sup> ، ومعناه أنه لا فرق بين أن يشتري الكرباس بالدينار ويبيع بالدينارين، وأن يباع الدينار بالدينارين، ثم أنه تعالى ما أجاب عن هذا السؤال إلا بقوله **﴿وَأَخْلَقَ اللَّهُ الْبَيْنَ وَحَرَمَ الرِّبَابَ﴾**<sup>٧٧٩</sup> ولو لا أن النص خير من القياس، وإلا لصار هنا الجواب باطلًا، ولصار قياس الكفار حقاً لازماً.

الحججة الرابعة: إن الدليل الحال على إثبات القياس، إما قوله تعالى **﴿فَاقْتَبَرُوا يَا أُولَئِكُ الْأَبْصَارُ﴾**<sup>٧٨٠</sup> وإما قوله تعالى **﴿أَجْهَدَ رَبِّي﴾**<sup>٧٨١</sup>، وهو عمومان في غاية البعد، وإما الإجماع، إلا أن الإجماع إنما يمكن إثباته بعمومات بعيدة جداً كقوله تعالى **﴿وَبَيْنَ عَيْنَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾**<sup>٧٨٢</sup> وقوله تعالى **﴿هُنَّا مُرْءُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَشَهِدُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾**<sup>٧٨٣</sup> ، وعلى هذا لا يمكن إثبات القياس إلا بعمومات ضعيفة، إما ابتداء، كما في قوله تعالى **﴿فَاقْتَبَرُوا﴾**<sup>٧٨٤</sup> أو في قوله تعالى **﴿أَجْهَدَ رَبِّي﴾**<sup>٧٨٥</sup>، وإما بواسطة إثبات الإجماع. ثم إذا ثبت أن القياس حجة، فلا بد أيضاً من إثبات الحكم في محل الوفاق، وذلك لا يتم إلا بشيء من العمومات. ثم إذا ثبت ذلك، فلا بد من طريق آخر يدل على إمكان تعليل أحکام الله تعالى، ثم لا بد من دليل آخر على تعليل ذلك الحكم بذلك الوصف المعين، ثم لا بد من دليل آخر يدل على حصول ذلك الوصف في الفرع. ثم لا بد من دليل آخر يدل على انتفاء الموضع والمعارضات، فثبتت أن الحكم المثبت بالقياس يتوقف على هذه المقدمات العشرة.

وأما الحكم المثبت بالعمومات، فإنه يكتفي في ثبوته مقدمة واحدة، وهي بيان أن ذلك العموم متداول له، فثبتت أن مقدمات القياس كبيرة وكلها مشكلة. وأما العموم فله مقدمة واحدة فقط، فكان الحكم المثبت بالعموم أقوى، والأقوى أولى بالاعتبار من الأضعف، فوجب كون العموم راجحاً على القياس.

فإن قالوا: لم لا يجوز أن يقال: إن مقدمات القياس، وإن كانت كبيرة إلا أنها قوية. والمقدمات المعتبرة في العموم وإن كانت قليلة، إلا أنها ضعيفة، وعلى هذا التقدير بطل ما ذكرته من الترجيح. فلنا: هذا

<sup>٧٧٨</sup> سورة البقرة (٢): ٢٧٥.

<sup>٧٧٩</sup> سورة البقرة (٢): ٢٧٥.

<sup>٧٨٠</sup> سورة الحشر (٥٩): ٢.

<sup>٧٨١</sup> سورة النساء (٤): ١١٥.

<sup>٧٨٢</sup> سورة آل عمران (٣): ١١٠.

<sup>٧٨٣</sup> سورة الحشر (٥٩): ٢.

الكلام في غاية البعد، وذلك لأن إحدى المقدمات المعتبرة في الحكم المثبت بالقياس إقامة الدليل على أن القياس حجة، والدليل الدال على أن القياس حجة هو قوله تعالى ﴿فَاعْتَرُواهُ﴾ أو قول معاذ رضي الله عنه: أجهد رأيي. وهذا عموماً في غاية الضعف.

وأما التسلك بإجماع الصحابة، فهو في غاية البعد، ثم تقول بعد حصول المتصود من أن الصحابة رضي الله عنهم أجمعوا عليه: فهو إنما يتم بإقامة الدلالة على أن الإجماع حجة، وتلك الدلالة ليست إلا تلك العمومات البعيدة، كقوله تعالى ﴿وَيَتَبَعُ عِزْرَ سَبِيلَ الْمُؤْمِنِينَ﴾<sup>٧٨٤</sup> وسائر الآيات المذكورة في هذه المسألة. فثبتت أن هذه العمومات ضعيفة الدلالة على إثبات أن الإجماع حجة وأن القياس حجة. وأما العمومات التي يراد تخصيصها ثانية بخبر الواحد، وثالثة بالقياس، فهي عمومات في غاية القوة، وكيف يليق بالعامل أن يقول: الحكم المثبت بالقياس، وإن كان دليلاً أكثر مقدمات، إلا أن تلك المقدمات أقوى، وأما الحكم المثبت بالعمومات، فهو وإن كان دليلاً أقل مقدمات إلا أنها أضعف، فظاهر الفرق؟ وظهر أن هذا الكلام لا يليق بالعامل المتسائل في غير الكلام، فلا يجب ذكره والالتفات إليه في هذا الباب. ومن تأمل في القرآن وجد ما يقرب من مائة آية تدل على وجوب تقديم النص على الرأي.

## الباب العاشر في بقية الكلام من هذا العلم وفيه مسائل

### المسألة الأولى

اختلف القائسون في إصابة المجتهدin، وضبط الأقوال فيه أنه إما أن يقال: حصل في الواقعه حكم معين وهو مطلوب المجتهد، أو لم يحصل ذلك. فإن قلنا: حصل فيه حكم معين، فهل يحصل العقاب والإثم للمخطيء؟ قال الأصم وابن عليه: يحصل. وقال جهور الفقهاء: لا يحصل. وأما لو قلنا: لم يحصل في الواقعه حكم معين، فهل هناك حكم، لو قدرنا أن الله تعالى يذكر حكمًا معيناً لوجب أن يذكره أم لا؟ فال الأول مذهب من يقول أنه لا حكم في الواقعه، إلا أنه حصل ما هو أشبه بالصواب عند الله تعالى. والثاني قول من يقول: ليس في الواقعه حكم أصلاً، وإنما الحكم يتبع الاجتهاد.

والختار عندنا أن الواقع على قسمين، منها ما لله تعالى فيها حكم معين، وهو مطلوب المجتهد. ومنها ما ليس لله فيها حكم ثبوتي محدد، وإنما حكمه فيها براءة الذمة والبقاء على العدم الأصلي. والذي يدل على صحة قولنا وجوه، الأول أنه إذا اعتقد أحد المجتهدin أن الطعم أولى بكونه علة لحرمة الربا. والثاني، اعتقد أنه ليس أولى بهذه العلية، فهذه الصفة في نفس الأمر إن كانت أولى بهذه العلية كان الثاني مخطئاً، وإن لم يكن أولى بالعلية، كان الأول مخطئاً فثبت أنه لا بد وأن يكون أحدهما مخطئاً في نفس الأمر. الثالث أن المجتهد إما أن يكفل بأن يبني الحكم على طريق، أو لا على طريق. والثاني باطل، لأن القول في السين بمجرد التشهي باطل بالإجماع، فثبت أنه لا بد من طريق، فذلك الطريق، إما أن يكون خالياً في نفس الأمر عن المعارض أو لم يكن خالياً عنه. فإن لم يكن له معارض، تعين ذلك الحكم فيكون تاركه مخطئاً. وإن كان له معارض، فإما أن يكون أحدهما راجحاً على الآخر، أو لا يكون، فإن لم يكن أحدهما راجحاً كان العمل به واجباً بالإجماع، فتاركه يكون مخطئاً. وإن لم يكن أحدهما راجحاً فحكم تعارض الأمارتين إما التخيير وإما التساقط والرجوع إلى غيرها، وعلى كلا التقديرتين فحكمه متغير فمخالفه يكون مخطئاً، فثبت أن المصيب على كلا التقديرتين واحد. والثالث أن المجتهد مستدل بشيء على شيء، والدليل لا بد وأن يكون موجوداً قبل التأمل فيه وقبل طلبه، والدليل عليه كان دليلاً على الحكم، والمدلول سابق على الدليل الذي هو سابق على التأمل فيه، فيكون الحكم سابقاً على الاجتهاد، فالقول بأن الحكم ثابع للاجتهاد يوجب كون المتقدم متاخراً، وهو محال.

احتج القائلون بأنه لا حكم إلا ما يحصل بعد الاجتهاد أن الفقهاء أجمعوا على أن المجتهد مأمور بأن يعمل بمقتضى ظنه، ولا معنى لحكم الله إلا ما أمره به، فإذا كان مأموراً بالعمل بمقتضى ظنه. فإذا

عمل به كان مصرياً، لأنه قاطع بأنه عمل بما أمره الله تعالى، وذلك يدل على أن كل مجتهد مصيب. والجواب: إن كثيراً من الناس قالوا أنه مأمور بأن يعمل على وفق الدليل، ولا يجوز له أن يعمل بمتضي اجتهاده حين يشرع في الاجتهد على الإطلاق. ولئن سلمنا، لكن لم لا يجوز أن يقال أن المجتهد حين شرع في الاجتهد كان مأموراً بطلب الحكم الذي عينه الله تعالى ونصب عليه الدلالة والأمراء، ثم لما أمعن المجتهد فكره وعجز عن الوصول إليه، تغير حكم الله تعالى وأكفى فيه بالقدر الذي وصل إليه؟ وهذا كما أن السيد الرحيم الحليم يقول لعبدة: أ فعل كذا وكذا، فإن ثقل الأمر عليك بعد الشروع فإبني أكفي منك بقدار ما وصلت إليه، فكذا هاهنا.

### المسألة الثانية

اختلقو في أنه هل يجوز تعادل الأمارتين؟ والختار عندنا أن نقول: تعادل الأمارتين، إما أن يكون في حكيم متناقضين والفعل واحد، وهو كتعارض الأمارتين على كون الفعل قبيحاً ومحظياً، وإما أن يكون في فعلين متناقضين، والحكم واحد، مثل وجوب التوجيه إلى جهتين غالب على ظنه أنها جهتاً القبلة. أما القسم الأول فهو في الجملة جائز، لأنه يجوز أن يخبرنا رجلان بالتنفي والإثبات، وتنستوي عدالتها في الظن. وأما في الشرع فغير واقع، لأنه لو تعادلت أمارتان على كون هذا الفعل مباحاً وحراماً، فإما أن يعمل بها معاً أو يتركها معاً أو يرجع إحداها على الأخرى أو يحكم فيه بالتخير. والأول باطل، لأنه يوجب الجمع بين النقيضين، والثاني باطل أيضاً لأنه لما تذرع العمل بها جيئاً كان وضعها عبثاً، وهو على الله تعالى محال. والثالث أيضاً باطل، لأنه يحصل الترجيح من غير مرجع. والرابع باطل أيضاً، لأنه يقتضي حصول التخير بين الفعل والترك، وذلك يقتضي ترجيح أمارة الإباحة على أمارة الحرمة، وقد ثبت أن هذا الترجيح باطل. أما القسم الثاني، وهو تعادل الأمارتين في فعلين متناقضين والحكم واحد، فهذا جائز ومقضاه التخير، ويدل عليه قوله عليه السلام في زكاة الإبل: في كل أربعين بنت لبون، وفي كل خمسين حقة. فمن ملك مائتين فقد ملك أربع خسینات وخمس أربعينات، فهو مخير بين إخراج الحقاق وبنت اللبون.

### المسألة الثالثة

استصحاب الحال حجة، ومعناه أن العلم بكون الشيء معدوماً أو موجوداً يقتضي ظن بقائه على تلك الحالة في الماضي والمستقبل، ويدل عليه وجوه، الأول أن الشيء حال بقائه غني عن المؤثر، إذ لو حصل له مؤثر، لكن تأثيره إما أن يكون في شيء صدق عليه أنه كان قبل ذلك، فحينئذ يكون تأثير ذلك المؤثر في تحصيل المأصل، فهو محال، أو في شيء صدق عليه أنه ما كان قبل ذلك، فحينئذ يكون تأثيره في الحادث لا في الباقي.

وأما الشيء حال حدوثه، فإنه يفتقر إلى المؤثر، لأنها بهذه المقدمات أثبتنا القول بالصانع، والغنى عن المؤثر راجح الوجود، لأنه لو لم يكن راجحاً لكان إما مساوياً أو مرجحاً، وعلى التقديرين يفتقر إلى المرجح، فيلزم أن يكون الغنى عن المؤثر مفتقاً إليه، وهو محال. وأما الحادث، فإنه ليس براجح الوجود في نفسه، إذ لو كان راجحاً لكان رجحانه في نفسه يعنيه عن المؤثر، فحينئذ يصير المفتر إلى المؤثر غيناً عن المؤثر وهو محال، فثبتت أن الباقي راجح، والحادث مرجوح في نفسه. والراجح في نفسه يجب أن يكون راجحاً في الظن الصادق، فثبتت أن البقاء على ما كان أرجح في الظن الصادق من التغيير عما كان.

الحججة الثانية أنه لو لم يكن اعتقاد البقاء راجحاً على اعتقاد التغيير، لما فهمنا من كلام أحد شيئاً، لأنه لما كان اعتقادبقاء هذه الألفاظ على أوضاعها المتقدمة مساوياً لاعتقاد تغييرها عن تلك الأوضاع بقي الذهن متعددًا بين الطرفين، فوجب أن لا يحصل الفهم البتة.

الحججة الثالثة: إنما إذا خرجننا من الدار فإن اعتقاد بقائها على ما كانت يكون راجحاً على اعتقاد تغييرها عما كان، ويدل ذلك على كون اعتقاد البقاء راجحاً.

الحججة الرابعة: إن الفقهاء أطبقوا على أنه متى حصل حكم، ثم وقع الشك في أنه هل طرأ المزيل أو لا، فإنهم يرجحون البقاء على ما كان، ولو لأن جانب البقاء راجح على جانب التغيير، وإلا لكن هنا ترجحاً من غير مرجع، وهو باطل. وإذا ثبتت هذا الأصل، فنقول: إذا أردنا نفي حكم قلنا: الدلائل على الثبوت إنما النص وإنما الإجماع وإنما القياس، وقد فقد الكل، فوجب أن لا يثبت الحكم.

فإن قيل: هذا الذي ذكره دليل رابع معاير للدلائل الثلاثة التي ذكرتها، وهذا يقتدح في قولهم: الدلائل ليست إلا تلك الثلاثة. فنقول: الدلائل الدالة على ثبوت الحكم ليست إلا تلك الثلاثة. وأما الدلائل على بقاء ما كان، فتلك الثلاثة مع رابع هو التسلك باستصحاب الحال، فأتمتم لما ادعتم أن البيع الفاسد يفيد الملك، فأتمتم تدعون حدوث الملك. فلما قلتم أن الدلائل الدالة على الحدوث ليس إلا تلك الثلاثة، وقد

فقد الكل، فوجب أن لا يحصل الملك، كان الكلام مستقيماً. وأما نحن، فلما أدعينا أن هذا البيع فاسد، كان معناه أن ذلك الملك يقع على ملك البائع كما كان، فأمكنا إثباته بطريق رابع، وهو الاستصحاب. فثبتت أن هذا السؤال غير لازم. والله تعالى أعلم بالصواب وإليه المرجع والمأب.

[الكتبي:]

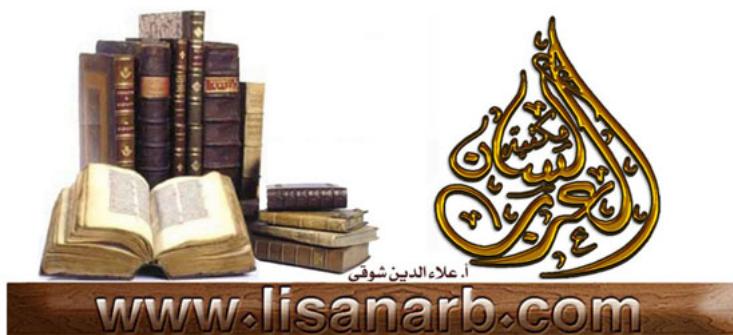
قال: الشيء حال بقائه غني عن المؤثر، إلى آخره.

قلنا: لم قلتم بأن تأثيره إن كان في شيء صدق عليه أنه كان قبل ذلك، يكون ذلك تحصيلاً للحاصل؟ وإنما يلزم ذلك لو استأنف له وجوداً آخر، وليس كذلك، بل الوجود الذي أعطاه يترجح به ما دام موجوداً.

قال: لو لم يكن اعتقاد البقاء راجحاً على اعتقاد التغير لما فهمنا من كلام أحد شيئاً.

قلنا: لا نسلم. فلم لا يجوز أن يحصل الفهم بسبب التصرّح بالتعيين؟ والباحث المذكور في مسألة أن الأصل عدم الاشتراك آتى هاهنا، فاعلم ذلك.

وهذا آخر ما أردنا إبراده، ولو اهاب العقل الحمد بلا نهاية وبلا غاية، وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآلـه الطاهرين وأصحابـه المنتجبـين.



The orthographical peculiarities of the manuscripts have regularly been modernized without notification. Moreover, abbreviations such as ظ for ظاهر، نس for نسلم، ئ for ئيش، يخ for يخلو have not been explicitly mentioned in the footnotes.

- MS Reisülküttab 549, likewise containing Fakhr al-Dīn al-Rāzī's text together with the commentary by Ibn al-Tilimsānī.
- MS Azhar 117-4495, ff. 60a-120b (described above).
- MS Köprülü 529, ff. 37b-76b (described above).

(2) The critical remarks by Najm al-Dīn al-Kātibī on the *Ma'ālim* are preserved in a single manuscript: MS Esad 1932, ff. 99a-117b (= ۱), copy completed on 11 Ramaḍān 721/4 October 1321 in Nakhjawān by Fakhr al-Dīn Hindūshāh b. Sanjar b. 'Abd Allāh al-Šāhibī (i.e. Dawlatshāh). The manuscript does not cover the complete text of Fakhr al-Dīn al-Rāzī's *Ma'ālim*, quoting only the opening words of the respective lemma that is subsequently criticized by al-Kātibī.

(3) Ibn Kammūna's superglosses are preserved in two manuscripts: MS Esad 1932, ff. 118a-128b (= ۲), copy completed on 11 Ramaḍān 721/4 October 1321 in Nakhjawān by Fakhr al-Dīn Hindūshāh b. Sanjar al-Šāhibī, and MS Ayasofya 4862, ff. 143b-151a (= ۳), which is undated. MS Ayasofya contains a slightly different recension of the comments from MS Esad: it does not include Ibn Kammūna's introduction, and as a rule, the quotations from al-Kātibī that Ibn Kammūna comments upon are adduced in a much more abbreviated form than is the case in MS Esad 1932. In most cases MS Ayasofya 4862 offers better readings, which were therefore as a rule preferred in the present edition.

on 24 Jumādā I 707/21 November 1307 (colophon on f. 76b). This manuscript is problematic. The scribe remarks that he produced his copy on the basis of a faulty *Vorlage* (*nuskha saqīma*) in order to explain his numerous and extensive marginal corrections and additions to his copy, which he added after collating his copy with *al-nuskha al-asliyya* (f. 37a).<sup>33</sup>

For the second part on legal methodology (*al-naw' al-thānī fī uṣūl al-fiqh*), the text reproduced here is based on the following two published versions of the text:

*Ma'ālim fī uṣūl al-fiqh*. Eds. 'Alī Muḥammad 'Awad and 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd. Cairo 1994, and *Sharḥ al-Ma'ālim fī uṣūl al-fiqh li-bn al-Tilimsānī* 1-2. Eds. 'Alī Muḥammad Mu'awwad and 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd. Beirut 1419/1999, which also contains the complete text of Fakhr al-Dīn al-Rāzī.<sup>34</sup>

In addition, the following manuscripts have been consulted. Wherever necessary, the reading of the two published sources has been silently emended on the basis of the following manuscripts:

- MS Damat İbrahim 463, containing Fakhr al-Dīn al-Rāzī's text together with the commentary by Sharaf al-Dīn 'Abd Allāh b. Muḥammad Ibn al-Tilimsānī.

---

<sup>33</sup> For a description of the manuscript, see *Fihris makhtūṭāt Maktabat Küprüli. Catalogue of manuscripts in the Köprülü Library* 1-3. Prepared by Ramazan Şeşen, Cevat İzgi and Cemil Akpinar. Presented by Ekmeleddin İhsanoğlu, Istanbul 1406, vol. 1, p. 263.

<sup>34</sup> After the manuscript was completed for publication, our attention was drawn to an additional edition of the *Ma'ālim fī uṣūl al-fiqh* (ed. Muḥammad Hasan Muḥammad Ḥasan Ismā'īl, Beirut: Dār al-kutub al-'ilmīyya, 2007) which we were unable to consult.

It has been further collated with the following manuscripts of the text:

- MS Laleli 2240/2, ff. 10a-60a, 19 lines to a page, 20,2 x 14,6 cm, copy completed in 1099/1687-88 by 'Alī b. Tāj al-Dīn al-Sanjārī in Mecca.<sup>29</sup>
- MS Vollers (Leipzig) 855, 46 ff, 16 lines to a page, 14 x 18 cm, undated. The copy has significant lacunae between ff. 1-2 and ff. 2-3.<sup>30</sup>
- MS King Faisal Center for Research and Islamic Studies (Riyadh) 9934, 126 pp, 17 lines to a page, undated (12<sup>th</sup>/18<sup>th</sup> century?).<sup>31</sup>
- MS Azhar 117-4495, 120 ff, 19 lines to a page, undated. The manuscript comprises both parts; the first part, which is incomplete in the beginning, covers ff. 1a-59b.<sup>32</sup>
- MS Köprülü 529, 76 ff, 19 lines to a page, 16,5 x 23,6 cm, copied by 'Iwād b. Muḥammad al-Shāfi'ī. The first part (theology) was completed on 9 Rabi' I 707/8 September 1307 (see colophon on f. 36a), and the second part (legal methodology) was completed

<sup>29</sup> The title of the tract is indicated at the beginning of the text (f. 10a) as *al-naw' al-awwal min al-Ma'ālim li-l-Fakhr al-Rāzī al-shahīr bi-bn Khatib al-Rayy*.

<sup>30</sup> For a description of the manuscript, see *Katalog der islamischen, christlich-orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig von K. Vollers*. Mit einem Beitrag von J. Leipoldt, Leipzig 1906, p. 283.

<sup>31</sup> We express our gratitude to the King Faisal Center for Research and Islamic Studies for providing us with a xerox copy of this manuscript.

<sup>32</sup> We are grateful to the King Faisal Center for Research and Islamic Studies (Riyadh) for providing us with a xerox copy of the microfilm of this manuscript held by the Center (# 2904-A-F).

apparatus): MSS Paris 187A;<sup>26</sup> Ahmed III (Istanbul) 1302/1; Carullah (Istanbul) 1263/1;<sup>27</sup> Dār al-kutub (Cairo) 618 *majāmi‘*; Zāhiriyah (Damascus) F39. Comparison with the earlier prints shows that the editor was heavily dependent on them rather than on the manuscripts and that he added a number of mistakes while committing numerous omissions throughout the entire text. In 1421/2000, Ahmad ‘Abd al-Rahīm Sāyiḥ and Sāmī ‘Afīfī Hijāzī published the text again under the title *Ma‘ālim uṣūl al-dīn* (Cairo: Markaz al-kitāb li-l-nashr). The claim of the editors for *dabt wa-taḥqīq* as stated on the title page is not justified. The publication relies again heavily on Tāhā Sa‘d’s publication of the text and contains numerous additional errors.

Since none of the published versions of the text was reliable, the text of the theology part of the *Ma‘ālim* in the present publication reproduces the earliest dated manuscript that was available to us, namely:

- MS Reisülküttab 557, 76 ff, copy completed on 20 Rabī‘ I 719/10 May 1319 by Sulaymān Sālim b. ‘Abd al-Nāṣir al-Shāfi‘ī in “*al-masjid al-a‘zam*”.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> However, this manuscript merely contains some few extracts from the work; cf. M. de Slane, *Catalogue des Manuscrits Arabes de la Bibliothèque Nationale*. Premier fascicule, Paris 1883, p. 45.

<sup>27</sup> The codex was inspected by the present editors; it does not contain the *Ma‘ālim*.

<sup>28</sup> The title of the tract is indicated on the title page (f. 1a) as *Kitāb al-Ma‘ālim fī uṣūl al-dīn*.

lemmata commented on set in bold) that is reproduced in this edition was chosen to allow reading al-Kātibī's and Ibn Kammūna's remarks in their appropriate context, and it is not to be found in any of the extant manuscripts. A facsimile publication of MS Esad 1932, ff. 99a-128b has been added to this edition in order to demonstrate the original arrangement of al-Kātibī's critical remarks and of Ibn Kammūna's superglosses in the manuscript tradition.<sup>25</sup>

(1) Both parts of *Kitāb al-Ma‘ālim* have been published repeatedly. The part on *uṣūl al-dīn* was first published in 1323/1905 in the margin of Fakhr al-Dīn al-Rāzī's *Muḥassal al-afkār al-mutaqaddimīn wa-l-muta’akhkhirīn* (Cairo: al-Maṭba‘a al-Husayniyya al-miṣriyya). A later publication had been prepared by Ṭāhā ‘Abd al-Ra‘ūf Sa‘d that was published in Cairo under the title *Uṣūl al-dīn li-l-Rāzī, wa-huwa al-kitāb al-musammā Ma‘ālim uṣūl al-dīn*. This publication, which was often reprinted (we used the 2004 print) is largely dependent on the 1905 print. In neither case is mention made of the manuscript(s) that were used by the respective editors. In 1992, Samīḥ Daghaym published the *Kitāb Ma‘ālim uṣūl al-dīn li-l-Imām al-Fakhr al-Rāzī* in Beirut. The editor states that he used the following manuscripts for the preparation of his edition (although it does not have a critical

---

<sup>25</sup> We wish to express our gratitude to the Süleymaniye Library, Istanbul, and particularly to its former director, Dr. Nevzat Kaya, for permitting the publication of a facsimile of MS Esad 1932 (ref. no. B.16.0.KYM.4.34.00.03.2006-884).

*fusūṣ* to Fakhr al-Dīn’s chapter on prophecy on which al-Kātibī did not have any remarks. Some of the issues raised in this chapter are again discussed in Chapter Six of Part Two of the book, devoted to abrogation, where Ibn Kammūna adds some elaborate comments (pp. 225ff, 228f) criticizing the Muslim concept of the abrogation of Jewish Torah and commenting on the Muslim notion of *i‘jāz al-Qur‘ān*. Both issues are also dealt with in depth in Chapter Four of Ibn Kammūna’s *Tanqīh al-abhāth li-l-milal al-thalāth*.<sup>24</sup>

## II

The present edition contains three textual levels, (1) *Kitāb al-Ma‘ālim* of Fakhr al-Dīn al-Rāzī, (2) the critical remarks by Najm al-Dīn al-Kātibī on the *Ma‘ālim* and (3) the comments (*ta‘ālīq*) of Ibn Kammūna on al-Kātibī’s criticism, together with Ibn Kammūna’s additional immediate comments on the theological part of the *Ma‘ālim*. The latter, introduced as *fass*, are placed in the extant manuscripts as a separate unit following the comments on al-Kātibī’s remarks on the theological part and before the part on legal methodology. In the present edition, the respective *fusūṣ* were placed following the corresponding parts of the *Ma‘ālim*. The arrangement of the three textual levels (with the respective

---

<sup>24</sup> Sa‘d b. Mansūr Ibn Kammūna’s *Examination of the Inquiries into the Three Faiths. A Thirteenth-Century Essay in Comparative Religion*, ed. Moshe Perlmann, Los Angeles 1967, pp. 67ff.

evidently studied in depth.<sup>23</sup> Whereas al-Kātibī's approach is restricted to analyzing and criticizing the logical implications of the statements he comments upon, Ibn Kammūna seeks to comprehend and explain Fakhr al-Dīn al-Rāzī's notions and arguments in a broader context. In many cases, he defends Fakhr al-Dīn's positions against the criticism of al-Kātibī whom he calls throughout his glosses *al-imām al-mu'tarid*.

Al-Kātibī concludes his remarks on the first part of the book at the very beginning of Chapter Nine (*fī aḥwāl al-qiyāma*) by stating that he intends to comment neither on the rest of this chapter nor on the following chapter about the imamate, as the reader will know from his remarks up to this point what he would have said on what follows now (p. 117: *wa-ammā l-kalām 'alā baqiyat al-abwāb fa-ta'rifu min al-iḥāṭa bi-ma dhakarnāhu 'alā l-abwāb al-sābiqa*). Ibn Kammūna finds this statement inconclusive as there is no connection between what al-Kātibī had said before and the issues of resurrection and imamate (p. 118), but apart from one final gloss at the end of Chapter Nine (p. 130) he adds no further comments himself. Moreover, Ibn Kammūna adds nothing to any of the remarks of al-Kātibī to Chapter Five, again on the divine attributes, and Chapter Six on predestination, but he has three

<sup>23</sup> Ibn Kammūna's familiarity with Fakhr al-Dīn's *Kitāb al-Muḥaṣṣal* is also attested by the fact that in 670/1272 he noted down excerpts from Nasīr al-Dīn al-Ṭūsī's (d. 672/1274) critical commentary of the work, *Talkhiṣ al-Muḥaṣṣal*; Moreover, in his *Tanqīḥ al-abḥāth*, written some twenty years later, Ibn Kammūna has long quotations from several of Fakhr al-Dīn's works, among them the *Ma'ālim* and the *Arba'īn*. See Pourjavady and Schmidtke, *A Jewish Philosopher*, pp. 26-27 and *passim*.

the author's positions in it are not sufficiently refined.<sup>21</sup> He had already intended/ made up his mind to write about it when he happened to come across al-Kātibī's *Risāla*. He therefore decided to write his own glosses (*ḥawāshi*), partly in order to react to what al-Kātibī had already written and partly in order to add in-depth discussions (*fusūṣ*) on specific issues within the part on *uṣūl al-dīn*, although, he states, lack of time due to engagement in wordly matters (*dīq al-waqt bi-l-shawāghil al-dunyawiyya*) prevented him from investigating this discipline more closely.<sup>22</sup> These *fusūṣ* (sg. *fass*, gemstone) are to be found in Chapter One on knowledge (*‘ilm*) and investigation (*nazar*) (1 *fass*), Chapter Three on the proof for the existence of the Creator (2 *fusūṣ*), Chapter Four on the divine attributes of power, knowledge and other attributes (2 *fusūṣ*), Chapter Seven on prophecy (3 *fusūṣ*), Chapter Eight on the rational soul (3 *fusūṣ*), and in Chapter Nine on resurrection (2 *fusūṣ*).

Ibn Kammūna's approach to Fakhr al-Dīn al-Rāzī's *Ma‘ālim* differs significantly from al-Kātibī's. He repeatedly compares Fakhr al-Dīn's views and arguments as expressed in the *Ma‘ālim* with what he had written in his other works, mentioning explicitly his *Kitāb al-Arba‘īn* (pp. 69, 105), *Kitāb al-Muhaṣṣal* (pp. 96, 105, 145), and his *Kitāb Nihāyat al-‘uqūl* (p. 131), all of which he had

---

<sup>21</sup> Pp. 11-12 of the Arabic text.

<sup>22</sup> Ibn Kammūna has similar statements in a number of his works, see Pourjavady and Schmidtke, *A Jewish Philosopher*, p. 15.

July 1264)<sup>18</sup> and on his *al-Mulakhkhaṣ*, entitled *al-Munaṣṣaṣ fī Sharḥ al-Mulakhkhaṣ* (completed on 28 Sha'bān 671/9 March 1273).<sup>19</sup>

The *terminus ante quem* for Ibn Kammūna's *risāla* containing his superglosses on al-Kātibī's critical remarks on the *Ma'ālim* is determined by Ibn Kammūna's commentary on Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī's (d. 587/1191) *Talwīḥāt*, completed at the beginning of 667/1268, in which he refers to them.<sup>20</sup> Ibn Kammūna states in his introduction that despite the fact that the *Ma'ālim* is one of the most useful and accurate concise works in its discipline, some of

<sup>18</sup> Two early manuscripts of this commentary are preserved in the Leiden University Library: Cod. Or. 50, 176ff, copy dated Ramaḍān 670/April 1272. The copy had been collated with the autograph in Shawwāl 670/May 1271 (see colophons on f. 176b). Cod. Or. 2925, 303ff, copy completed in Rabī' I 680/July-August 1281 (see colophon on f. 303a). See also P. Voorhoeve, *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other Collections in The Netherlands*, Leiden 1980, p. 226. For additional manuscripts, see GAL vol. 1, p. 507 no. 22; Qanawātī, "Fakhr al-Dīn al-Rāzī," p. 218 no. 109.

<sup>19</sup> A manuscript of this commentary is preserved in the Leiden University Library (Cod. Or. 36), see Voorhoeve, *Handlist*, p. 231. The MS has 299 ff, with 39 lines to a page, and was copied in 692/1293 by Muhammad b. As'ad al-Thumanī (?) in the Madrasa Nizāmiyya in Baghdad (see the colophons on ff. 90b and 299b). At the end of the second part of the text (f. 206a), the copyist remarks that this part has been copied from quires (*karāsīs*) which have been corrected by the author himself. For additional manuscripts, see GAL vol. 1, p. 507 no. 24. For the date of completion of *al-Munaṣṣaṣ* and descriptions of two additional early manuscripts of the work held in Iranian libraries, see Mudarris Raḍawī, *Aḥwāl u ḥāṭhār*, p. 228. – With the exception of the section on logic in the *Mulakhkhaṣ* (*Mantiq al-Mulakhkhaṣ*, eds. Aḥmad Farāmarz Qarāmalikī and Ādīnah Asgharīnīzhād, Tehran 1381/2002), neither al-Rāzī's *Mulakhkhaṣ* nor al-Kātibī's *Munaṣṣaṣ* have so far been edited.

<sup>20</sup> *Al-Tanqīḥāt fī sharḥ al-Talwīḥāt*, ed. Sayyid Husayn Sayyid Mūsawī, PhD thesis: Dānishgāh-i Tehrān, 1375-76/1996-97, pp. 701:10-11, 714:19-20. See also Pourjavady and Schmidke, *A Jewish Philosopher*, pp. 10, 77-78.

extensive philosophical work *al-Kāshif* or *al-Jadīd fī l-hikma* to him. In the introduction to this work, Ibn Kammūna mentions that the work was written in Dawlatshāh's company and with his encouragement and helpful remarks.<sup>14</sup> Dawlatshāh is also known to have copied al-Kātibī's *Jāmi' al-daqā'iq fī kashf al-ḥaqā'iq*,<sup>15</sup> as well as Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī's (d. 710/1311) *Sharḥ Ḥikmat al-iṣhrāq*.<sup>16</sup>

The text of al-Kātibī's critical comments on the *Ma'ālim* contains no indication as to the date of their completion, and in his brief introduction al-Kātibī does not clarify his motives and intentions in penning down his remarks, stating only that "this tract consists of the inquiries we have brought forth against the two parts of the *Kitāb Ma'ālim ...*" (*fā-hādhīhi l-risāla tashtamīlu 'alā as'ila awradnāhā 'alā naw'ay Kitāb al-Ma'ālim ...*).<sup>17</sup> Throughout the entire work, al-Kātibī sticks closely to the text of the *Ma'ālim*, criticizing it piecemeal. With one exception (a reference to *al-Muḥassal*, see p. 144 of the Arabic text), al-Kātibī does not refer to any of Fakhr al-Dīn's other writings with which he must nevertheless have been familiar, as is suggested by the fact that he wrote commentaries on the latter's *Kitāb al-Muḥassal*, entitled *al-Mufaṣṣal fī Sharḥ al-Muḥassal* (completed in Ramaḍān 662/June-

<sup>14</sup> See Reza Pourjavady and Sabine Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad. Izz al-Dawla Ibn Kammūna (d. 683/1284) and His Writings*, Leiden 2006, pp. 11f, 87ff.

<sup>15</sup> Copy dated 683/1284-85; cf. Ibn al-Fuwaṭī, *Mu'jam*, vol. 3, p. 226 n. 1.

<sup>16</sup> MS Turhan Valide 207; copy dated 4 Muḥarram 721/2 February 1321.

<sup>17</sup> P. 11 of the Arabic text.

addition, Ibn al-Tilimsānī may also have written a commentary on this part of the book.<sup>11</sup>

Al-Kātibī's *risāla* containing his critical remarks (*as'ila*) on both parts of the *Ma'ālim* were apparently not widely transmitted and have so far escaped the attention of modern scholarship.<sup>12</sup> The only extant manuscript (also containing Ibn Kammūna's superglosses) was copied by the hand of Dawlatshāh b. Sanjar al-Şāhibī (d. after 724/1324), an educated Ilkhānid government official who had close relations with the Juwaynī family. Ibn al-Fuwaṭī (d. 723/1323), who met him in 679/1280-81 in the Nizāmiyya *madrasa* of Baghdad, remarked that Dawlatshāh was well versed in astronomy, mathematics, philosophy and literature and that he wrote poetry in Arabic and Persian.<sup>13</sup> Dawlatshāh was well-acquainted with Ibn Kammūna, for the latter dedicated his

<sup>11</sup> Both 'Abd al-Rahmān b. al-Hasan al-Isnawī (d. 771/1370) and Ibn Qādī Shuhba (d. 851/1448) indicate in their respective *Tabaqāt al-Shāfi'iyya*, that Ibn al-Tilimsānī had composed "sharḥān 'alā l-Ma'ālimayn". It is unclear what exactly they meant by this. See the editors' introduction to *Sharḥ al-Ma'ālim tīr uṣūl al-fiqh li-Ibn al-Tilimsānī*, vol. 1, pp. 128-29.

<sup>12</sup> They are not mentioned in any of the lists of al-Kātibī's writings given by Brockelmann in GAL vol. 1, pp. 466-67; GALS vol. 1, pp. 845-48; Muḥammad Taqī Mudarris Raḍawī, *Aḥwāl u āthār-i Khʷāja Naṣīr al-Dīn Tūsī*, Tehran 1334/1955-56, *passim*; Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic*, Pittsburgh 1964, pp. 203-4 no. 90; the editor's introduction to al-Kātibī's *Hikmat al-ayn*, ed. with an introduction by 'Abbās Ṣadrī, Tehran 1384/2001, pp. 36-50.

<sup>13</sup> Ibn al-Fuwaṭī has two entries on Dawlatshāh: *Majma' al-ādāb*. Ed. Muḥammad Kāzīm, Tehran 1416/1995-96, vol. 1, pp. 182-83 no. 185; 'Izz al-Dīn Abu l-Faḍl Dawlatshāh b. Sanjar b. 'Abd Allāh al-şāhibī al-adīb al-kātib; vol. 3, pp. 225-26 no. 2521: Fakhr al-Dīn Abu l-Faḍl Hindū b. Sanjar al-şāhibī al-hakūm al-munajjim al-adīb.

Among the commentaries that have been written on the *usūl al-dīn* part is a work by an anonymous author, completed in Rabi' II 731/January-February 1331, which is extant in what seems to be a unique manuscript (MS Velyüddin 2147).<sup>9</sup> Moreover, a critical commentary was written by the Twelver Shī‘ī author ‘Imād al-Dīn Ḥasan b. ‘Alī al-Ṭabarī al-Āmulī, completed around 675/1277, and entitled *Naqd Ma‘ālim Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, which is apparently lost. It is not clear which part of the work it deals with.<sup>10</sup> In

<sup>9</sup> Cf. Ramazan Şeşen [Ramaḍān Shishin], *Nawādir al-makḥūṭat al-‘arabiyya fī maktabāt Turkiyā* 1-3, Beirut 1975, vol. 2, pp. 291-92. The manuscript was available to the present editors. – Both Brockelman (GAL 1/506; GALS 1/921) and Qanawātī (“Fakhr al-Dīn al-Rāzī,” pp. 221-22 no. 119) list numerous additional commentaries on Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s *Kitāb al-Ma‘ālim*. However, their information both on the manuscripts of *Ma‘ālim* and on the commentaries needs to be taken with caution since they neither distinguish between the various parts of the *Ma‘ālim*, nor is it certain without consultation of the manuscripts that the identification of manuscripts and commentaries is correct in each case. MS Laleli 787, for example, (indicated by both as containing the *Ma‘ālim*) contains a copy of *Ma‘ālim al-dīn wa-malāz al-mujtahidīn* of Ḥasan b. ‘Alī al-Bahrānī (d. 1011/1602-3), the son of al-Shahīd al-thānī. Moreover, four of the commentaries listed by Brockelman and Qanawātī are in fact commentaries on Ḥasan b. ‘Alī al-Bahrānī’s *Ma‘ālim*, not on Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s, viz. those by ‘Alā’ al-Dīn Husayn b. Mīrzā Rafī‘ al-Dīn Muḥammad al-Āmulī al-İsfahānī (d. 1064/1654), Mullā Mīrzā Shīrwānī (d. 1098/1687), by Āqā Bihbahānī (d. 1208/1794) and by Muḥammad Taqī b. ‘Abd al-Rahmān. Moreover, the data about manuscripts of the *Ma‘ālim* preserved in the libraries of Turkey as given by Şeşen (*ibid.*) and by Ali Reza Karabulut (*İstanbul ve Anadolu kütüphanelerinde mevcut et eserler ansiklopedisi /Mu‘jam al-makḥūṭat al-mawjūda fī maktabāt İstānbūl wa-Ānāṭūlī*) 1-3, Kayseri 2005, vol. 3, p. 1305 no. 50) should also be used with some caution. MS Laleli 787, for example, has erroneously been included by both compilers.

<sup>10</sup> See Āghā Buzurg al-Ṭihrānī, *al-Dhāri‘a ilā taṣānīf al-shī‘a* 1-25, Beirut 1403-6/1983-86, vol. 24, p. 290. – We thank Hassan Ansari for having drawn our attention to this work.

dealing with theology and legal methodology,<sup>4</sup> and there is independent evidence that these two parts of the book were often seen as forming a single work.<sup>5</sup> The two parts were also transmitted separately, and a comparison of the number of extant manuscripts and printed publications suggests that the *Ma'ālim fi uṣūl al-dīn* has been much more popular throughout the centuries than the part on legal methodology. Most of the manuscripts of the *Ma'ālim* that have been consulted contain only the *uṣūl al-dīn* part.<sup>6</sup> Only few independent copies of the *uṣūl al-fiqh* part could be traced so far,<sup>7</sup> and it seems that this part of the book was often transmitted together with the commentary by Sharaf al-Dīn 'Abd Allāh b. Muḥammad Ibn al-Tilimsānī (d. 658/1260).<sup>8</sup>

<sup>4</sup> For descriptions of MSS Köprülü 529, Azhar 117-4495, see below. We were able to inspect a microfilm copy MS Zāhiriyah 2948 at the Jum'at Mājid Heritage and Culture Center in Dubai (# 2072).

<sup>5</sup> In the introduction to his superglosses (p. 12 of the Arabic text), Ibn Kammūna refers to the work as *Ma'ālim fi l-uṣūlayn* and he states that this work is popular in Iraq. Al-Kātibī writes likewise about the “two parts” of the text, *naw'ay Kitāb al-Ma'ālim* (p. 11 of the Arabic text). In addition, Rūmī has a reference in his *Mathnawī* (Book III, line 2656) to the two *uṣūl* parts which seems to refer to Fakhr al-Dīn's *Ma'ālim*:

*Az uṣūlayn-at uṣūl-i khʷ̄ish bih  
Tā bidānī aṣl-i khud iy mard-i mih*

<sup>6</sup> See Section II below for details.

<sup>7</sup> E.g., MSS Ahmed III 1301, 104 ff, 15 lines to a page, dated 609/1207; cf. Fehmi Edhem Karatoy and O. Rescher, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu*, İstanbul 1964, vol. 2, p. 311 no. 3194. This manuscript was not available to us, but it has served as a basis for the edition of 'Alī Muḥammad 'Awad and 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd (Cairo 1994). See the editors' introduction, p. 24.

<sup>8</sup> E.g., MS Ahmed III 1353; see Karatoy and Rescher, *Topkapı Sarayı Müzesi*, vol. 2, p. 312 no. 3197. For other commentaries on the *uṣūl al-fiqh* part, see the editors' introduction to *Sharḥ al-Ma'ālim fi uṣūl al-fiqh li-Ibn al-Tilimsānī*, eds. 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd and 'Alī Muḥammad Mu'awwad, Beirut 1419/1999, vol. 1, pp. 130-31.

preserved today, the *Ma'ālim* consists of two parts dealing with theology (*uṣūl al-dīn*) and legal methodology (*uṣūl al-fiqh*) although it is not entirely clear how many parts the work originally comprised. The entire scheme of the work is described in the author's introduction which precedes the first part, that on theology. The majority of the manuscripts consulted outline a comprehensive scope for the work, announcing the following five parts: theology (*'ilm uṣūl al-dīn*), legal methodology (*'ilm uṣūl al-fiqh*), law (*'ilm al-fiqh*), the principles on which controversies are based (*al-uṣūl al-mu'tabara fī l-khilāfiyāt*), and the principles on which manners in discussions and disputations are based (*al-uṣūl al-mu'tabara fī adab al-nazar wa-l-jadal*).<sup>3</sup> It is not at all certain that Fakhr al-Dīn al-Rāzī ever completed any of the additional portions of the work apart from the first two that are extant.

Among the manuscripts consulted, there are three (MSS Köprülü 529, Azhar 117-4495, Zāhiriyah 2948) that contain the two parts

exclusively to al-Fakhr al-Rāzī (*Wīže-nâme-ye Fakhr al-Dīn Rāzī*). See also the editor's introduction to Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Jāmi' al-'ulūm*, ed. Sayyid 'Alī Āl Dāwūd, Tehran 1382/2003. For further references, see Muhsin Kadiwar and Muhammad Nūrī, *Ma'khad̄ shināsī-yi 'ulūm-i 'aqlī. Manābi' chāpī-yi 'ulūm-i 'aqlī az ibtidā' tā 1375* 1-3, Tehran 1378/1999, vol. 2, pp. 1709-16.

<sup>3</sup> See p. 11 n. 4 of the Arabic text. See also G. Qanawātī, "Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Tamhīd li-dirāsat ḥayātihi wa-mu'allafātihi," *Mélanges Taha Hussein. Offerts pas ses Amis et ses disciples à l'occasion de son 70ième anniversaire*, ed. Abdurrahman Badawi, Cairo 1962, p. 221 no. 119; G. Anawati, "Fakhr al-Dīn al-Rāzī," *Encyclopaedia of Islam. New Edition*, vol. 2, p. 754; Hājjī Khalīfa, *Kashf al-zunūn 'an asāmī al-kutub wa-l-funūn*, vol. 2, Istanbul 1362/1943, p. 1726.

# INTRODUCTION<sup>1</sup>

## I

The *Kitāb al-Ma‘ālim*, which is published here together with an *editio princeps* of the remarks by Najm al-Dīn al-Dabīrān al-Kātibī al-Qazwīnī (d. 675/1277) and the superglosses and additional commentaries by ‘Izz al-Dawla Ibn Kammūna (d. ca. 683/1284) on the text, belongs to the more concise works among the extensive œuvre of Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1209), and was apparently written during the later stage of his life.<sup>2</sup> As it is

---

<sup>1</sup> We take the opportunity to thank Wilferd Madelung for his helpful suggestions with regard to the edition, Morteza Kariminia for clarifying certain obscure passages of one of the manuscripts, and Camilla Adang for her comments on the introduction.

<sup>2</sup> See Ayman Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, Leiden 2006, p. 10. None of the manuscripts we consulted indicates when the book or either of its parts had been written, and the only indication of a *terminus post quem* is a reference to the author’s *Kitāb al-Maḥṣūl* in the part on legal methodology (p. 244 of the Arabic text). – Generally on the issue of the chronology of Fakhr al-Dīn’s works, see A. Shihadeh, “From al-Ghazālī to al-Rāzī. 6<sup>th</sup>/12<sup>th</sup> Century Developments in Muslim Philosophical Theology,” *Arabic Sciences and Philosophy* 15 (2005), pp. 141–79; Frank Griffel, “On Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s life and the patronage he received,” *Journal of Islamic Studies* 18 (2007), pp. 313–44. – On Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s life and œuvre, see also Ahmad Tāhirī ‘Irāqī, “Zindīgī-yi Fakhr Rāzī,” *Ma‘rif* 3 i (1365/1986), pp. 5–28, as well as all other contribution in this issue which is dedicated

*Critical Remarks by Najm al-Dīn al-Kātibī  
on the Kitāb al-Ma‘ālim  
by Fakhr al-Dīn al-Rāzī,  
together with the Commentaries  
by ‘Izz al-Dawla Ibn Kammūna*

**Edited with an Introduction**

**by**

**Sabine Schmidtke & Reza Pourjavady**

**Iranian Institute of Philosophy  
&  
Institute of Islamic Studies  
Free University of Berlin**

**Tehran 2007**

**Series on  
Islamic Philosophy and Theology**

*Texts and Studies*

**6**

**ADVISORY BOARD**

**Gholam-Reza Aavani**

**Shahin Aavani**

**Wilferd Madelung**

**Nasrollah Pourjavady**

**Reza Pourjavady**

**Sabine Schmidtke**

**Mahmud Yousef Sani**

**Published by**

**Iranian Institute of Philosophy**

**&**

**Institute of Islamic Studies**

**Free University of Berlin**



مكتبة لسان العرب

[www.lisanarab.com](http://www.lisanarab.com)

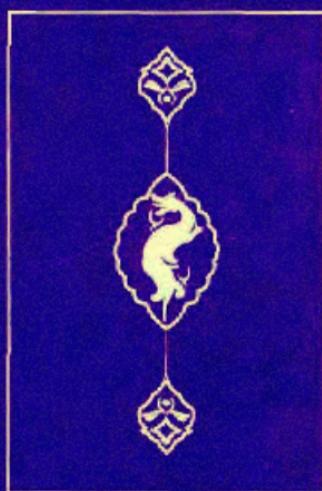
[lisanerab.com](http://lisanerab.com) رابط بديل

*Critical Remarks by Najm al-Dīn al-Kātibī  
on the Kitāb al-Ma‘ālim  
by Fakhr al-Dīn al-Rāzī,  
together with the Commentaries  
by ‘Izz al-Dawla Ibn Kammūna*

*Critical Remarks by Najm al-Dīn al-Kātibī  
on the Kitāb al-Ma'ālim*

*by Fakhr al-Dīn al-Rāzī,  
together with the Commentaries  
by Izz al-Dawla Ibn Kammūna*

Edited with an Introduction by  
**Sabine Schmidtke & Reza Pourjavady**



**Iranian Institute of Philosophy  
&  
Institute of Islamic Studies  
Free University of Berlin**

